

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५३। अंक ४। जानेवारी २०००

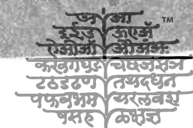
नारी भष्यक

ज्ञाननिष्ठा आणि समाज परिवर्तन

वैज्ञानिक दृष्टिकोन आणि आपण

धर्मचिकित्सेचे पथ्यापथ्य

गांधीजींचा अनासक्तियोग





अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक ४ । जानेवारी २०००
मार्गशीर्ष-पौष, शके १९२१
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन





अनुक्रमणिका

धर्मचिकित्सेचे पथ्यापथ्य

वसंत पळशीकर

[*नवभारत*च्या ऑगस्ट १९९९ च्या अंकात आम्ही फादर फ्रान्सिस दिब्रिटो यांचा 'धर्मांतर–काही मूलभूत प्रश्न' हा लेख आणि 'फादर दिब्रिटो यांच्या काही युक्तिवादांविषयी' हा प्रा. मे.पुं. रेगे यांचा टीकाटिप्पणी करणारा लेख एकत्रच प्रसिद्ध केले. त्यानंतर आमच्या एका ज्येष्ठ मित्राचे व्यथित अंतःकरणाने लिहिलेले पत्र आले. हिंदुत्ववादी राजकारण पुढे रेटणाऱ्या संघटना स्वतःच्या वक्तव्यांनी व वर्तणुकीने कट्टर जमातवादी वातावरण तापवीत आहेत या पार्श्वभूमीवर, रेगे यांचा लेख आत्ता प्रसिद्ध करावयास नको होता असे मत त्याने व्यक्त केले. ख्रिश्चन धर्मप्रसारक व ख्रिश्चन समाज, त्यांची प्रार्थनास्थळे व इतर संस्था यांच्या विरोधातले मत जास्त उग्र करण्यासाठी या लेखाचा गैरवापर केला जाईल, या धोकादायक संभाव्यतेकडे त्याने लक्ष वेधले.

या धोक्याची कल्पना आम्हाला नव्हती असे नाही. प्रा. रेगे यांच्या या लेखाचे अंशतः पुनर्मुद्रण संघ-परिवाराच्या नियतकालिकां-दैनिकांमधून, तसेच शिवसेनेचे मुखपत्र असलेल्या दै. 'सामना' मध्ये प्रा. शेषराव मोरे यांच्या 'अप्रिय पण' नामक स्तंभामधून केले गेले. त्या वृत्तपत्रे-नियतकालिकांच्या काही वाचकांनी *नवभारत*च्या त्या अंकाची मागणी करणारी पत्रे पाठवली त्यांवरून ही गोष्ट ध्यानात आली. प्रा. शेषराव मोरे यांनी 'अप्रिय पण' या सदरात दोन हप्त्यांमध्ये रेग्यांच्या लेखातली अवतरणे पेरीत दिब्रिटो यांच्यावर व पर्यायाने ख्रिश्चन धर्मप्रसारक, धर्मांतर, ख्रिश्चन धर्म व समाज यांच्यावर हल्ला चढविला. हे मी म्हणत नाही; हे प्रा. रेगे म्हणतात, असे म्हणत. एरवी प्रा. रेगे यांची प्रशंसा प्रा. मोरे यांनी जेवढी केली नसती तेवढी करण्याची गोष्टही त्यांनी जाणीवपूर्वक केली. रेग्यांसारखा पुरोगामी, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अधिकारी पुरुष हे म्हणतोय हे सांगत, आम्ही तेच म्हणतो आहोत, म्हणत आलो आहोत हे ठसविण्याचा उद्देश.

प्रा. रेगे यांच्या कपाळावर 'नव-हिंदुत्ववादी' असे लेबल डकविले गेले त्याला काही वर्षे तरी झाली आहेत. महाराष्ट्रातल्या डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलर चळवळीतल्या एका प्रभावी गटाचा हा निवाडा आहे. लोकशाही समाजवादी, दलित, मुस्लिम सत्यशोधक व अन्य परिवर्तनवादी चळवळींशी रेग्यांचा असलेला दीर्घकालीन संबंध व त्यांच्यातला सहभाग दृष्टिआड करून हा निवाडा केला जातो याचे आश्चर्य वाटते. ते असो. ज्यांचा हा निवाडा आहे ते या लेखाकडे, रेग्यांच्या हिंदुत्ववादी असण्याचा ठोस पुरावा म्हणून पाहतील, ही जवळपास खात्री बाळगता येते.

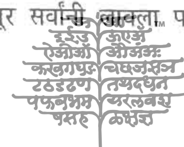
प्रा. रेगे यांनी हा लेख लिहून, आणि तो प्रसिद्ध करण्याचे ठरवून, आम्ही दुहेरी धोका पत्करला. मग, असे करण्याची गरज ती कोणती होती?

या प्रश्नाचे उत्तर द्यायला हवे. त्यासाठी हा प्रपंच.]

कट्टर फुटीर जमातवादी मुस्लिमी लीगी राजकारणामधून मुख्यत्वेकरून भारताची फाळणी घडून आली ही गोष्ट खरी. (या कट्टर राजकारणी धर्मवादी भूमिकेच्या अंगीकाराने पाकिस्तानचे गेली पन्नास वर्षे अहितच झाले आहे.) त्याच जातकुळीचे कट्टर फुटीर जमातवादी राजकारण करणारी हिंदू मंडळीही होती, हे विसरता कामा नये. त्यांचा प्रभाव त्या काळी पडला नाही, ही गोष्ट वेगळी.

स्वतःला हिंदुत्ववादी म्हणविणाऱ्या साऱ्या मंडळींना एका मापाने मोजणे योग्य नाही. हिंदुत्ववाद हाही, हिंदू धर्माप्रमाणेच, बहुप्रवाही आहे, आणि यातल्या काही प्रवाहांचे अस्तित्व वर्तमान परिस्थितीत अटळ आहे. इतकेच नाही तर, त्यांना राजकारणात एक वैध स्थान पण आहे. त्या प्रवाहांना त्यांचा अवकाश उपलब्ध राहील, व त्यांचे राजकारण सामावून घेतले जाईल, हे पाह्यले पाहिजे. लोकशाहीच्या बळकटीसाठी याची आवश्यकता आहे. पण हे नक्कीच की, यांच्यात एक गट नेहमीच असा राहिलाय की ज्यांची राष्ट्रवादी विचारप्रणाली ही परधर्मीयांना, परकीय गोष्टींना वगळण्यावर जोर देत आली आहे; त्यांच्या राजकारणाचा तो मुख्य आधार व आशय आहे. कट्टरता त्या राजकारणाच्या गाभ्याशी आहे.

आपण म्हणू तोच सूर सर्वांनी लावला पाहिजे याचा





अनुक्रमणिका

कट्टर आग्रह हा, एका बाजूला, श्रेष्ठत्वाचा अहंकार जोपासतो; दुसऱ्या बाजूला, जे भिन्न आहेत त्यांच्याविषयी आंधळा आक्रमक दु:स्वास, संशय व द्वेष रुजवितो; तिसरीकडे, हिंस्र, अमानुष वृत्ती जोपासतो. ही लक्षणे 'फॅसिस्ट' लक्षणे म्हणता येतील.

हिंदुत्ववादी भूमिकेमधून राजकारण करणाऱ्या चळवळीतला एक प्रवाह वरील अर्थाने 'फॅसिस्ट' वळणाचा राहिला आहे. (या प्रवाहालाच हिटलर, त्याच्या राजकीय पद्धती व कृती, व त्याची नाझी राजवट यांचे कौतुक वाटत आले.) दीर्घकाळपावेतो या गटाला सर्वसामान्य हिंदू समाजातही पाठिंबा नव्हता. मुस्लिम लीगने चालविलेल्या कट्टर फुटीर राजकारणापाठीमागे मुस्लिम लोकमत एकवटले त्या काळातही हा गट निष्प्रभ राहिला. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरही जवळपास चाळीसएक वर्षे त्याचा प्रभाव जाणवत नव्हता. याचे श्रेय, एका अंगाने, काँग्रेसने प्रथमपासूनच अंगीकारलेल्या उदार व सहिष्णु राष्ट्रवादाला आणि पुढील काळातल्या गांधी-नेहरू यांसारख्यांच्या नेतृत्वाला जाते. दुसऱ्या अंगाने, साधारण हिंदू समाजाच्या मानसिक जडणघडणीला याचे श्रेय जाते. हिंदू धर्म बहुप्रवाही राहिला आहे, येथील जातजमातधिष्ठित समाजरचना एकमुखी, कट्टर भूमिका रुजण्याला अनुकूल नाही; आणि इतरांचे अस्तित्व हिंदू समाजाने काहीशा उदासीन वृत्तीने, काहीसा वाट्याला आलेला भोग म्हणून पूर्वापार स्वीकारलेले आहे. या वैशिष्ट्यां-मधून ही मानसिकता जडली-घडली आहे.

१९४७ साली भारताला आधुनिक पाश्चात्य घाटाच्या राष्ट्राचे रूप प्राप्त झाले. आधुनिक राष्ट्र-राज्य (नेशन-स्टेट) हे राष्ट्रवादाच्या विचारप्रणालीवर उभे असते. पाकिस्तान, बांगलादेश या, पूर्वी भारताचाच एक भाग असलेल्या दोन शेजारी राष्ट्रांनी 'इस्लाम' हा त्यांच्या राष्ट्रवादाचा आधारभूत धर्म म्हणून निश्चित केला. हा आधार सोडला तर राष्ट्र म्हणून आपण टिकून राहू शकणार नाही ही भीती या पाठीशी आहे. म्हणून एक 'इस्लामिक' कट्टरता जोपासण्यावर त्यांनी भर दिला आहे. या उलट, बहुविधतेला आदराने व सन्मानपूर्वक सामावून घेणारा उदार व उन्नत असा, कट्टरतेला नाकारणारा राष्ट्रवाद भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात काँग्रेसने जोपासला. त्याच पायावर भारत या राष्ट्र-राज्याची उभारणी झालेली आहे. आजपर्यंत हा पाया टिकून आहे.

पण हा पाया टिकून राहण्याच्या काही शर्ती व पथ्ये आहेत, ही गोष्ट जेवढी लक्षात घेतली जायला हवी तेवढी लक्षात घेतली गेलेली नाही. राजकारणात उतरणाऱ्या कोणत्याही पक्षाने, संघटनांनी वा चळवळींनी कट्टर विचारप्रणाली (आयडियालॉजी) वा मूलतत्त्ववादी (फंडामेंटलिस्ट) भूमिका अंगीकारण्यामधून हा पाया उखडला जाण्यास सुरूवात होते.

तसेच, आधुनिक अर्थाने ब्रिटिशपूर्वकाळी भारत हे राष्ट्र नव्हते हे जेवढे खरे तेवढेच, ब्रिटिशकाळात (वसाहतीच्या स्वरूपातील) एक राष्ट्र म्हणून त्याला आकार प्राप्त व्हायला सुरुवात झाली, आणि १९४७ नंतर, आणि विशेषत: १९५० साली भारतीय राज्यघटनेचा स्वीकार केल्यानंतर, राष्ट्र-राज्य अस्तित्वात आले हे पण खरे. हे तथ्य नाकारणे म्हणजेही पाया उखडणारी कृती ठरते. आमच्या शर्ती मान्य झाल्या, अटींची पूर्तता झाली म्हणजेच भारत एक राष्ट्र आहे याला आम्ही मान्यता देऊ ही भूमिका मुस्लिम राजकारण्यांनी वा हिंदुत्ववादी मंडळींनी घेतली म्हणजेच केवळ हा परिणाम घडून येतो असे नाही; तर ही भूमिका दलित, पुरोगामी वा 'क्रांतिकारक' नक्षलवादी घेतात तेव्हाही हाच परिणाम होत असतो. भारतात विभिन्न भाषक, धार्मिक, वांशिक-सांस्कृतिक समाज शेकडो-हजारो वर्षे राहात आले आहेत. यांच्यापैकी कोणाहीविषयी तुच्छभाव, तिरस्कार वा द्वेष बाळगणे, त्यांना 'राष्ट्रा' मधून वगळणे, त्यांनी अमूक एका स्वरूपाचे भारतीयत्व प्रथम स्वीकारावे (व स्वीकारल्याचे प्रमाणपत्र पुन:पुन्हा प्राप्त करावे) अशी भूमिका श्रेष्ठत्वाच्या वा मालकीच्या भूमिकेतून कोणी घेतो तेव्हाही पायावर आघात होतो.

याच्या जोडीला पुढील एक तथ्यही सतत ध्यानात ठेवणे जरूरीचे आहे. पाकिस्तान, बांगलादेश ही 'इस्लामिक' राष्ट्र-राज्ये म्हणून घोषित करता आली, कारण एक प्रकारची कट्टर मानसिकता मुसलमानांच्या ठायी स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात जोपासली गेली होती. भारताने फाळणीचे हत्याकांड अनुभवूनही, आणि पाकिस्तानचे (व काही प्रमाणात बांगलादेशाचे) शत्रुत्वाचे कट्टर राजकारण सहन करावे लागूनही आजपर्यंत भारत हे हिंदू राष्ट्र म्हणून घोषित झाले नाही. तसे ते घोषित केले जावे असे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करणारा पक्ष अस्तित्वात असूनही ते तसे रूपांतरित झाले नाही. याचे मोठे व पायाभूत श्रेय येथील हिंदू म्हणून स्वत:ची ओळख बाळगणाऱ्या जातपातधिष्ठित हिंदू समाजाच्या कट्टर नसलेल्या मानसिकतेला आहे. भारतात आढळणाऱ्या अन्य कोणत्याही धर्माची (धर्मसंस्थेची, धार्मिक वर्तनाची व परंपरेची) झाली नसेल इतकी परखड, खोलवर

अनुक्रमणिका

चिकित्सा हिंदू धर्माची गेली पावणे दोनशे वर्षे होत आली आहे. ती हिंदूंनी केली आहे तशी अन्यधर्मीयांनीही केली आहे. डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलर, विज्ञानवादी मंडळींनी केली आहे. असे असूनही हा समाज दीर्घकाळपावेतो कट्टर बनला नाही. या तथ्याची दखल घेऊन, याचे महत्त्व जाणून त्याची योग्य कदर करणे, त्याला योग्य ते श्रेय देणे हे अलीकडे घडेनासे झाले आहे. इतर समाजघटक कट्टर बनले पण हिंदू कट्टर बनला नाही तर भारत हे सेक्युलर राष्ट्र-राज्य म्हणून टिकून राहील ही शक्यता तरी आहे. पण इथला हिंदू समाजच जर कट्टर, फंडामेंटलिस्ट बनला तर ही शक्यता पूर्ण दुरावेल. अलीकडच्या काळात या दिशेने हिंदू समाजाची मानसिकता बदलण्याच्या प्रयत्नांना ठळक यश येत असल्याचे आढळून येत आहे. अयोध्येस बाबरी मशीद या वास्तूच्या जागी ती पाडून राममंदिर उभारण्याचा प्रकल्प लोकांसमोर मांडल्या-पासूनच्या घटनाक्रमांची उजळणी करण्याचे कारण नाही इतका तो परिचित आहे. ही खचितच चिंतेची बाब आहे.

हिंदू राष्ट्र या लक्ष्याच्या पूर्ततेसाठी लोकमानस अनुकूल बनविण्याच्या प्रयत्नांना यश कशामुळे मिळत आहे? याची एकाहून अधिक कारणे आहेत. त्यांपैकी एक कारण पुढील-प्रमाणे आहे. हिंदू असणे, हिंदू म्हणून स्वतःची ओळख सांगणे, अस्मिता बाळगणे हाच जणूकाही गुन्हा आहे, भारत एक पुरोगामी, सेक्युलर, विज्ञाननिष्ठ राष्ट्र होण्याच्या आड येणारा पायाभूत अडथळा देशातला हिंदू समाज आहे, असे एक वातावरण निर्माण करण्यावर अलीकडच्या काळात डाव्या, पुरोगामी, सेक्युलर चळवळीने जोर दिला आहे. हिंदू धर्म, हिंदू समाजरचना, इतिहास-परंपरा यांची चिकित्सा करण्याचा भाग म्हणून हिंदू धर्म व हिंदू समाज यांचा अधिक्षेप केला जातो. हिंदू हे या राष्ट्रात वस्तुतः कसे अल्पसंख्य आहेत हे दाखवून देण्यावरही भर दिला जातो. अमूक समाजघटक वस्तुतः हिंदू नाहीत हे आग्रहपूर्वक सांगितले जाते. भारत हे कधीच राष्ट्र नव्हते, व आजही नाही; इतकेच नाही तर, येथील समाज हादेखील खरे तर एकात्म समाज नव्हता-नाही, जातपातीधिष्ठित रचना ही 'जेत्या आर्यां'नी लादलेली गोष्ट होती, व आहे; तेव्हा, एक उच्चवर्णीय (ब्राह्मण) सोडले तर बाकी कोणी खरे हिंदू नाहीत, असे सांगितले जाते. अन्य समाजघटकांच्या मध्ये आढळणाऱ्या जातीयवादी कट्टर भूमिकां-साठीदेखील हिंदू समाजाला जबाबदार धरण्यात येते. हिंदू जातीयवादी शक्तींच्या विरोधात कट्टरपणा जोपासण्याला संरक्षण व प्रोत्साहन मिळत आहे. हिंदू असण्याविरुद्ध रेटा निर्माण केला गेला आहे, आपली कोंडी केली जात आहे, आणि इतरांच्या कट्टर जातीय राजकारणाकडे काणाडोळा केला जात आहे, त्याचे समर्थनही केले जात आहे या अनुभवामुळे एरवी हिंदुत्ववादी नसणाऱ्या लोकांकडून हिंदुत्ववादी राजकारणी पक्षातल्या फॅसिस्ट वळणाच्या प्रवाहाला वाढता प्रतिसाद मिळत आहे.

हिंदुराष्ट्रवादाच्या आधारे भारताचे उज्ज्वल भविष्य घडविता येणार नाही; जगाचेही त्यात भले नाही, याबद्दल आम्ही निःशंक आहोत. ज्या ज्या देशांमध्ये असा कट्टर राष्ट्रवाद जोपासला गेला त्या देशांतल्या लोकांचेही भले झालेले नाही. अनेक प्रकारच्या बहुविधतेसह एकात्मता साधण्याचे आव्हानच येत्या सहस्रकात जगाला यशस्वीरीत्या पेलावे लागणार आहे. या दृष्टीने पाहता, काँग्रेसने भारतीय राष्ट्रवादाची जी भूमिका १८८५ ते १९४७ या काळात सिद्ध केली तीच उपकारक व मार्गदर्शक आहे याबद्दलही आम्ही निःशंक आहोत.

आम्ही (आणि आम्हाला पक्के माहीत आहे की, प्रा. रेगेही) हिंदुत्ववादी नाही. नव-हिंदुत्ववादीही नाही. आता, हिंदुत्ववादी म्हणजे तो अटळपणे, आवश्यकतः फॅसिस्ट वळणाचाच असतो असे मात्र आम्हाला अनुभवाला येत नाही. (येथे 'माणूस'कार श्री. ग. माजगावकरांची आठवण आम्हाला होते. इतरही नावे घेता येतील.) फॅसिस्ट वळण हिंदुत्ववादानेच काय, अन्य कोणत्याही विचारप्रणालीने घेतले की ते समाजविघातक बनते, कारण आपल्याबरहुकूम न वागणाऱ्या, विचार न करणाऱ्या मंडळींना नेस्तनाबूत करण्याची भूमिका त्यात अंगभूतच असते, असे आमचे निरीक्षण आहे. त्याच वेळी, धर्माच्या, संस्कृतीच्या, समाजरचनेच्या अंगाने 'हिंदू' अशी स्वतःची ओळख बाळगणारा समाज या देशातला सर्वात मोठा व त्या अर्थाने कळीचे स्थान व महत्त्व असलेला समाज आहे, व भविष्यातही राहील, हे वास्तव आपण सर्वांनी खुलेपणाने व अविकृत मनाने स्वीकारले पाहिजे अशी आमची भूमिका आहे. हिंदू धर्म, संस्कृती व समाजरचना यांची कठोर व परखड चिकित्सा होत राहावी, सुधारणाही होत राहावी या पक्षाचेच आम्ही आहोत. या चिकित्सेच्या बाबतीत कोणाचाच पक्षपाती अपवाद मात्र चिकित्सेचा पक्ष घेणाऱ्यांनी करता उपयोगी नाही. जे हिंदू

अनुक्रमणिका

नाहीत त्यांनाही भारतीय समाजाचे घटक या नात्याने, अभ्यासक या नात्याने, वा माणूस या नात्यानेही, हिंदू धर्म-संस्कृती-समाज यांची चिकित्सा करायचा अधिकार पोचतो. याही बाबतीत पक्षपाती अपवाद होता कामा नये, हे पथ्य आलेच. हे म्हणून झाल्यावर, हेही म्हणायला हवे की, हिंदू अस्मिताच उखडून फेकण्याचा, तिचा पक्षपाती अधिक्षेप करण्याचा उद्योग हे स्वरूप चिकित्सेला येता उपयोगी नाही. दुसऱ्यांची अस्मिता नाकारणे, तिचा अधिक्षेप करणे वा तिला उखडून फेकणे यासाठी कार्य करणे या प्रकारची गोष्टही कोणाच्याच बाबतीत घडता कामा नये.

हिंदू लोकांचा लौकिक त्यांच्या जीवनव्यापी धार्मिकतेबद्दल असूनही, आणि भारतात हा समाज मोठा, प्रबळ व वरचढ असूनही भारतीय राष्ट्र-राज्याची बैठक सेक्युलर, प्रागतिक, लिबरल राहिली आहे. अन्य अनेक समकालीन देशांमधील अलीकडील परिस्थिती व घटनाक्रम पाहता, भारतात विभिन्न धर्मांचे, संस्कृतींचे, विचारप्रणालींचे समूह सन्मानाने व प्रतिष्ठेने जगत आहेत असेच चित्र आहे. या प्रतिमेवर अनेक काळे डाग पडावेत अशा घटना घडल्या आहेत ही गोष्ट खरी, पण ही प्रतिमा अवास्तव नाही. आम्ही आधी म्हटल्याप्रमाणे, याचे एकमेव नसले तरी, फार मोठे श्रेय हिंदू समाजाच्या अ-कट्टर मानसिकतेला व व्यवहाराला आहे.

जगभर नजर टाकली तर वांशिक-सांस्कृतिक अस्मिता कट्टर स्वरूपात उफाळून येत असलेल्या दिसतील. विभिन्न धार्मिक, वांशिक-सांस्कृतिक समूहांनी परस्परांच्या अस्मितांचा, जीवनशैलींचा, धर्म-संस्कृती-रीतिरिवाज यांचा आदर करीत, सुमेळ साधत एकात्म राष्ट्र-समाज म्हणून गुण्या-गोविंदाने नांदायचे आव्हान जगभर आज उपस्थित झाले आहे. भारतातही हे आव्हान उपस्थित आहेच. हे पेलण्यासाठी विभिन्न धार्मिक-सांस्कृतिक-वांशिक अस्मिता पुसून टाकून एक आधुनिक, सेक्युलर, विज्ञाननिष्ठ 'भारतीय' अस्मिताच तेवढी रुजवायची गरज आहे असे कोणी म्हणेल. या उच्च हेतूने हिंदू अस्मितेवर हल्ला चढविण्यावर भर दिला जात आहे, असेही समर्थन कोणी करील. पण, एकतर, मग याही बाबतीत निष्पक्ष भूमिका हवी : म्हणजे सर्वच विभिन्न सामूहिक अस्मितांवर सारख्याच तीव्रतेने हल्ला चढवायला हवा. अल्पसंख्यक समूहांचा अपवाद करण्याची भूमिका उदार भासत असली तरी, ती अल्पसंख्यक समूहांमध्येही कट्टरतेची जोपासना करण्यास मदतरूप होते व बहुसंख्यक हिंदू समाजालाही कट्टर भूमिकेला आपलीशी करण्याच्या दिशेने ढकलते, ही वस्तुस्थिती आहे. विभिन्न समूहांना त्यांच्या त्यांच्या अस्मिता बाळगण्यास वाव असावा, पण कोणाचीही अस्मिता कट्टर वळणाची नसावी, हीच भूमिका शहाणपणाची व व्यवहार्य आहे असे आमचे म्हणणे आहे. आपापल्या विशिष्ट, 'स्थानिक' अस्मितांच्या पलीकडे असलेल्या, राष्ट्रीय-वैश्विक अस्मितेशी आपापल्या अस्मितांचा अविरोध, नव्हे सुमेळ साधण्याची भूमिका स्वीकृत होण्याची निकड आहे. भारतात तसेच जगभर.

फादर फ्रान्सिस दिब्रिटो हे ख्रिश्चन धर्मगुरू (फादर) आहेत. ते प्रथितयश, नामवंत व प्रतिष्ठित साहित्यिक-विचारवंत आहेत. प्रागतिक-पुरोगामी अशी त्यांची प्रतिमा आहे. ते ज्या धर्मपंथाचे आहेत त्याचे एक कार्य धर्मप्रसार हे आहे. माणसाने ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला तरच प्रभू त्याचे तारण करतो, करू शकतो; तेव्हा, जे ख्रिस्ती नाहीत त्यांच्याच भल्यासाठी त्यांना ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा दिली पाहिजे, ही या धर्माच्या उपदेशकांची सर्व मानवांच्या मुक्तीच्या इच्छेने प्रेरित झालेली अतिशय उदात्त व प्रामाणिक धारणा असणे आम्ही समजू शकतो. व्यक्तिश: दिब्रिटो यांचीही तीच धारणा आहे असा आमचा दावा नाही. पण त्यांच्या धर्मपंथाची एकंदर धारणा ती आहे हे पोपमहाशयांच्या अगदी अलीकडील उद्गारांवरून स्पष्ट होते. अशा परिस्थितीत फादर दिब्रिटो यांनी हिंदू धर्म व समाज, हिंदूंची मनोधारणा, इतिहास-परंपरा यांच्याविषयी काटाकाळजीने लिहिणे आवश्यक होते. ख्रिश्चन धार्मिक इतिहास व परंपरा यांच्याशी तुलना करीत लिहावयाचे म्हटल्यावर तर काटेकोरपणा अधिकच जरूरीचा होता. खेदाची गोष्ट अशी की, ख्रिश्चन धर्मप्रसारकांनी केलेला धर्मप्रसार, कॅथॉलिक चर्चचा झालेला व्यवहार यांच्या इतिहासाशी प्रामाणिक राहण्याचे पथ्य न सांभाळता, हिंदू धर्म, संस्कृती व समाज यांच्याविषयी त्यांनी अतिशय सैलपणे, असमंजस व अन्याय्य लेखन केले. तुलनात्मक एक चित्र उभे करताना केलेला हा पक्षपात अधिकच अशोभनीय व अविवेकी ठरतो. यामुळे ख्रिस्ती बांधवांचीही दिशाभूल होते. खुद्द ख्रिस्त्यांच्या दृष्टीने धर्म, समाज व धर्मांतर या विषयांवर दिशाभूल होणे अत्यंत घातक आहे. अशा उघडउघड पक्षपाती व सत्याला सोडून असलेल्या युक्तिवादांचा प्रतिवाद करण्याचे काम कट्टरपंथी हिंदुत्ववाद्यांचे होय; आपले काम अशा लेखनाला 'सांभाळून'





घेण्याचे आहे, ही भूमिका हिंदूजनांची मानसिकता कट्टर बनवू पाहणाऱ्यांच्या पथ्यावर पडणारी आहे. आमचा पक्ष जर सर्वधर्मसमभावी वैचारिक बैठकीच्या पुष्टीचा, रास्त मार्गांनी धर्मप्रसार करण्यास मोकळीक असावी या मताचा असेल तर, आमचे मित्र फादर दिब्रिटो यांचा प्रमाद त्यांना उघड करून दाखविणे ही आमची जबाबदारी ठरते. स्वतःच्या रास्त हिंदू अस्मितेच्या संरक्षणार्थ-समर्थनार्थ आपणांस कट्टर हिंदुत्ववादी राजकीय भूमिका अंगीकारण्याची गरज नाही, हा संदेश हिंदूंपर्यंत पोचण्याची मग शक्यता आहे. आणि तो संदेश पोचणे आजच्या घडीला अतिशय निकडीचे व महत्त्वाचे आहे.

गतेतिहासातील धर्मसंस्थेच्या व्यवहारांबद्दल वा भूमिकांबद्दल, तसेच आजच्याही काही विशिष्ट भूमिका व व्यवहार यांच्याबद्दल टीकाटिप्पणी करणे म्हणजे धर्म व धर्मसंस्था यांच्यावरच टीका करणे होय, असे नाही. तसा अन्वयार्थ लावणे हे फंडामेंटलिस्ट मंडळींचे वैशिष्ट्य असते. भारतातील धर्मांतराचा इतिहास काहीही असला तरी, जे समूह ख्रिस्ती झाले व ज्यांनी आता ख्रिस्ती धर्म हा आपला मानलाय त्यांच्या ख्रिस्ती अस्मितेचा तेवढाच आदर व सन्मान आम्ही करतो. बाबर बादशहाने काही शतकांपूर्वी मंदिर पाडून मशीद बांधली असेल तर, बाबर बादशहाला ते धर्मकृत वाटले असेल हे समजून घेत असतानाही, ते कृत्य तेव्हाही गैरच होते व आजही गैरच म्हटले पाहिजे. पण ती वास्तू भ्रष्ट करून वा पाडून त्या जागी मंदिर उभारण्याची चाल आम्हांला अविवेकी वाटते. तीच गोष्ट येथील मुस्लिम व ख्रिस्ती धर्मीयांविषयी. पोपमहाशयांनी क्षमा मागावी ही मागणी अन्याय्य व अविवेकी होय. त्याच वेळी, गत इतिहासातील गैरप्रकारे झालेली धर्मांतरे, वा क्रूर छळ वा कत्तली, मूर्ती-मंदिरांची तोडफोड यांवर पांघरूण घालणे, वा त्यांचा समर्थनपर खुलासा करू पाहणे हेही तेवढेच अन्याय्य व अविवेकी होय.

आंतरधर्मीय संवाद, सामंजस्य व सुमेळ प्रस्थापित करणे ही भारतातील सर्वच समूहांची निकडीची गरज आहे. फादर दिब्रिटो यांचे हे विशिष्ट लेखन हे उद्दिष्ट साधण्याच्या सरळसरळ आड येणारे आहे. हे त्यांच्या निदर्शनास आणण्याचे काम प्रा. रेगे यांच्या लेखाने पार पाडले. शहाण्यास अधिक सांगणे न लगे.

वसंत पळशीकर



खुलासा

*नवभारत*च्या नोव्हें./डिसेंबर १९९९ च्या अंकात 'उत्स्फूर्तता कितपत उत्स्फूर्त?' हा प्रा. गो.वि. करंदीकर याचा प्रसिद्ध झालेला लेख मूळ इंग्रजीवरून प्रा. आ.ना. पेडणेकर यांनी अनुवादित केला आहे. प्रस्तुत जानेवारी २००० अंकातील 'साहित्यसमीक्षेतील विशुद्धतेची संकल्पना' हा प्रा. करंदीकर यांचा लेखही मूळ इंग्रजीवरून प्रा. पेडणेकर यांनी अनुवादित केलेला आहे.

यांपैकी 'उत्स्फूर्तता कितपत उत्स्फूर्त?' हा 'How Spontaneous Spontaneity?' या व्याख्यान-संहितेचा अनुवाद आहे; तर, 'साहित्यसमीक्षेतील विशुद्धतेची संकल्पना' हा 'The Concept of Purity in Literary Criticism' या निबंधाचा अनुवाद आहे. पैकी पहिले व्याख्यान सोफिया वाडिया पी.ई.एन.फंड यातर्फे, १९७९ साली दिलेले, चौथे वार्षिक व्याख्यान आहे.

वरील दोन्ही, व्याख्यान व निबंध, मूळात A Critique of Literary Values (पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९९७) या पुस्तकात, आणखी इतर ७ निबंध-व्याख्याने यांसह, एकत्र ग्रंथरूपात प्रथम प्रसिद्ध केले गेले आहे.

– *संपादक*

अनुक्रमणिका

साभार पोच

१) *निळोबांची अभंगवाणी* - डॉ. यशवंत साधु; वै. शंकरमहाराज खंदारकर विश्वस्त संस्था, उदगीर (लातूर), १९९८; रु.१२०.

२) *निवडक माणूस हा समकालीन इतिहासाचा दस्तऐवज ठरतो* - संपादक - विनय हर्डीकर व इतर; अध्यक्ष, माणूस प्रतिष्ठान, पुणे, १९९८; रु. ५००/-.

३) *प्रेमाची गोष्ट* - श्याम मनोहर; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९९८; रु. ८०/-.

४) *आगळीवेगळी नाट्यरूपे* - प्रा. रा.ग. जाधव; नवीन इंदळकर, शुक्रवार पेठ, पुणे, १९९८; रु. ११०/-.

५) *हसरे चेहरे* - श्यामकांत गोखले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १००/-.

६) *साहित्य संस्कृती* - सुभाष भेंडे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २५०/-.

७) *गोपाळकाला* - गोपाळ बनहट्टी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २००/-.

८) *प्रशासनाचे पैलू* - खंड - १ - माधव गोडबोले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १७५/-.

९) *सोयरे सकळ* - सुनीता देशपांडे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९८; रु. १२५/-.

१०) *षड्ज-गांधार* - कृ.द. दीक्षित; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९८; रु. १५०/-.

११) *देशांतरीच्या गोष्टी सांगता* - अजितां काळे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. १६०/-.

१२) *दिवस असे होते* - विठ्ठलराव घाटे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९८; रु. ३५०/-.

१३) *लालकोवळा काळोख* - गुरुनाथ धुरी; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ७०/-.

१४) *ताणे-बाणे* - वसंत बापट; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. १००/-.

१५) *यात्रिक* - शरच्चंद्र मुक्तिबोध; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ७०/-.

१६) *सोव्हिएत साम्राज्याचा उदय आणि अस्त, खंड १* - गोविंद तळवलकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९८; रु. ३२५/-.

१७) *इतिहास म्हणजे काय?* - अनुवाद - प्रा. वि.गो. लेले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९४; रु. ८०/-.

१८) *नायजेरियातील कंपनी, शेती आणि मी* - श्री. बी.के. धोंडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ९०/-.

१९) *रेतीवरल्या रेघा* - मनीषा वि. दीक्षित; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ६०/-.

२०) *कथा कोकण किनाऱ्याची* - प्रकाश गोळे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ६०/-.

२१) *निवडक साने गुरुजी* - रा.ग. जाधव; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २५०/-.

२२) *शहर मातीच्या शोधात* - विजय चोरमारे; रेखाटन प्रकाशन, कोल्हापूर, १९९९; रु. १०/-.

२३) *सिलीपशेरा* - डॉ. मधुकर वाकोडे; देशमुख आणि कंपनी, पुणे, १९९८; रु. १३०/-.

२४) *अंतःस्रोत* - वसुंधरा तारकर; संहिता प्रकाशन, खार, मुंबई, १९९९; रु. ६०/-.

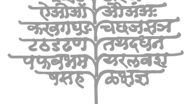
२५) *अभिनय* - ज्ञानेश्वर नाडकर्णी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २५०/-.

२६) *माझ्या सार्वजनिक जीवनाची बखर* - डॉ. शरच्चंद्र गोखले; श्रीविद्या प्रकाशन; पुणे, १९९९; रु. २५०/-.

२७) *बावडी* - अनुवाद - अंजनी नरवणे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १८०/-.

२८) *वात्रटिका* - मंगेश पाडगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ६०/-.

(पान क्र. ४९ पुढे चालू....)



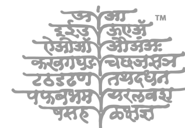

गांधीजींचा अनासक्तियोग

श्रीपाद जोशी

श्रीमद्भगवद्गीतेवर जी अनेक भाष्ये लिहिली गेली त्यांमध्ये महात्मा गांधींचे *अनासक्तियोग* हे भाष्य मूलतः अगदीच वेगळ्या स्वरूपाचे आहे. इतर भाष्ये वाचणाऱ्यांच्या दृष्टीने ते अगदीच अपरिचित व आकलनास थोडे अवघड आहे. त्याचे कारण अगदी उघड आहे. वहुतेक भाष्ये ही विद्वानांनी, पंडितांनी लिहिलेली आहेत. याच्या उलट गांधीजींची भूमिका अगदीच वेगळी होती. गांधीजींमध्ये इतर अनेक अलौकिक गुण असले तरी एक गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे की, त्यांच्याजवळ ॲकॅडेमिक जातकुळीची विद्वत्ता किंवा पांडित्य यांचा अभाव होता. भारताचा विचार केल्यास विद्वत्ता किंवा पांडित्य यांची मिरासदारी ब्राह्मणांकडे चालत आलेली आहे. संस्कृतच्या अभ्यासाचे संस्कार त्यांच्यावर पिढ्यानुपिढ्या होत आले असल्याने तसे होणे स्वाभाविकही होते. गांधीजी हे वैश्य होते. संस्कृतचाच नव्हे तर खुद्द आपल्या मातृभाषेचा – गुजरातीचा – ही भक्कम वारसा त्यांना मिळालेला नव्हता. त्यांनी स्व-परिश्रमाने इंग्रजी भाषेवर प्रभुत्व संपादन केले होते. त्यांच्या इतकी सुंदर, सोपी, प्रसादपूर्ण इंग्रजी काही मोजक्या भारतीयांनाच लिहिता आली. कोवळ्या वयात लंडनच्या वातावरणात वावरण्याची संधी मिळाल्याने, आणि इंग्रज व इंग्रजी यांचा दबदबा त्याकाळी भारतीयांवर खूपच असल्याने, गांधीजींवर इंग्रजी आणि ख्रिस्ती धर्म यांचा मोठा प्रभाव पडणे स्वाभाविक होते. त्या प्रभावातून बाहेर पडून मातृभाषा व राष्ट्रभाषा यांच्यावर लक्ष केंद्रित करण्याचा आणि हिंदू धर्माचे हार्द समजून घेण्याचा प्रयत्न त्यांनी जन्मभर केला. तरीपण इंग्रजी, बायबल व ख्रिस्ती धर्म यांचे त्यांच्यावर झालेले संस्कार कधीच पूर्णपणे पुसले गेले नाहीत. त्याचा एक चांगला परिणामही झाला. तो असा की, भाषा व धर्म यांच्या बाबतीत त्यांची भूमिका कधीच एकांतिक, अतिरेकी, कट्टर अथवा पूर्वग्रहदूषित बनली नाही. ती सदैव समतोल राहिली.

जीवनात गीतामातेचे आगमन

अशी पार्श्वभूमी असताना गांधीजींमध्ये श्रीमद्भगवद्गीतेविषयी अचानक आकर्षण कसे निर्माण झाले आणि कालांतराने ते पक्के गीताभक्त कसे बनले हे जाणून घेणे मोठे मनोरंजक व उद्बोधकही ठरेल. उद्बोधक या अर्थाने की, गीतेचे श्रेष्ठत्व त्यांना कसे जाणवले व त्यांच्या जीवनविकासाला गीतेचा कसा हातभार लागला, हे समजल्यास आजही अनेकांना त्यातून मार्गदर्शन मिळण्याची खूप शक्यता आहे. त्या बाबतीतली हकीगत त्यांनी स्वतःच नमूद करून ठेवली आहे. १८८८ साली ते बॅरिस्टरीचा अभ्यास करण्यासाठी इंग्लंडला गेले होते. तेथील मुक्कामात दोन गोऱ्या थिऑसॉफिस्टांशी त्यांची ओळख झाली. त्या अनामिक मित्रांनीच त्यांना भगवद्गीतेचा अभ्यास करण्याची प्रेरणा दिली. गांधीजींचा मूळ पिंड श्रद्धाळू भक्ताचा होता. त्यामुळे रामनामाचा जप आणि संतांची भजने यांवर त्यांचे भागण्यासारखे होते. ख्रिस्ती धर्माविषयी त्यांना वाटणाऱ्या आत्मीयतेचे मूळही यातच होते. तसा गीतेतही भक्तिमार्ग आहेच. पण त्याचे स्वरूप वेगळे आहे. त्या भक्तीला ज्ञान आणि कर्म यांचीही जोड मिळालेली आहे. सर्वसामान्य भक्तांच्या दृष्टीने ती नवीन गोष्ट असते. तशी ती गांधीजींच्या बाबतीतही होती. अशा स्थितीत ते गीतेकडे कसे वळले? या परिवर्तनाविषयी ते आपल्या *आत्मकथे*त सांगतात, "त्या थिऑसॉफिस्ट मित्रांनी माझ्याजवळ गीतेची गोष्ट काढली. त्यांना माझ्याबरोबर गीता मूळ संस्कृतात वाचायची होती. मला लाज वाटली. कारण मी गीता संस्कृतात किंवा प्राकृतात (गुजरातीत)ही वाचली नव्हती. म्हणून मला त्यांना सांगावं लागलं की, 'मी गीता वाचलेलीच नाही. पण तुमच्याबरोबर ती वाचण्याची माझी तयारी आहे. माझं संस्कृतचं ज्ञानही यथातथाच आहे.' त्यानंतर मी त्यांच्याबरोबर गीता वाचण्यास सुरुवात केली – त्यावेळी भगवद्गीता हा एक अमूल्य ग्रंथ आहे असे माझ्या लक्षात आले. माझा तो समज हळूहळू दृढ होत गेला; आणि आज तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत मी तिला सर्वोत्तम ग्रंथ समजतो. माझ्या निराशेच्या प्रसंगी त्या ग्रंथाने मला अमूल्य साह्य केले आहे. गीतेची बहुतेक सर्व उपलब्ध इंग्रजी भाषांतरे मी वाचली – मात्र त्यानंतर अनेक वर्षांनी





गीता हा माझ्या नित्य पठणाचा ग्रंथ बनला." याच सुमारास त्यांनी बायबलच्या 'नव्या करारा'चे सखोल वाचन केले. त्यातल्या 'सर्मन ऑन द माऊंट'ची तर त्यांच्यावर खूपच छाप पडली. गांधीजींच्या धर्मचिंतनात ख्रिस्ती धर्माचा जो गाढ प्रभाव आढळतो त्याची बीजे या कालखंडातील त्यांच्या वाचनात व चिंतनात आहेत. कालांतराने, म्हणजे १९०३ साली, आफ्रिकेच्या ट्रान्सवाल प्रांतात गेल्यावर, गांधीजींनी गीतेचे अध्ययन विशेष कसोशीने करण्यास सुरुवात केली. रोज दात घासताना व आंघोळ करताना ते गीतेचे श्लोक पाठ करीत. अशा प्रकारे त्यांनी गीतेचे १३ अध्याय पाठ केले. यासंबंधी ते *आत्मकथे*त सांगतात, "हळूहळू गीता हा ग्रंथ माझा श्रेष्ठ मार्गदर्शक झाला. तो माझा धार्मिक संदर्भकोश बनला." गांधीजींचा हा अनुभव लक्षात घेऊन आजही जो कोणी गीतेचा अभ्यास करील त्यालाही त्याचा जीवनमार्ग स्पष्ट दिसू लागेल.

गीतेवरील गांधीजींचे भाष्य

गीता हे गांधीजींच्या जीवनात सहजासहजी, योगायोगाने चालून आलेले महाधन आहे. त्याच्यासाठी त्यांच्या मनात सुरुवातीपासून आकांक्षा नव्हती. किंबहुना त्यांना त्याची कल्पनाही नव्हती. गीतेने त्यांच्या जीवनात १८८९ साली, म्हणजे वयाच्या २१ व्या वर्षी प्रवेश केला. पण तो तसा अगदीच ओझरता होता. तो हळूहळू वाढत गेला. १९२६ साली त्यांची *सत्याचे प्रयोग* ही आत्मकथा प्रकाशित झाली. तिच्यातही गीतेचा उल्लेख फार थोडा आहे. त्यावरून असे लक्षात येते की, सत्याग्रहाशी संबंधित इतर राजकीय-सामाजिक-नैतिक गोष्टींतून गीतेकडे लक्ष देण्यास किंवा तिच्यावर लक्ष केंद्रित करण्यास त्यांना सवड मिळाली नाही. ज्याप्रमाणे लोकमान्य टिळकांना *गीतारहस्य* लिहिण्यास मंडालेचा सहा वर्षांचा दीर्घ कारावास उपयुक्त किंवा आवश्यक ठरला त्याप्रमाणे गांधीजींनाही गीतेवर चिंतन करून आपला निष्कर्ष काढण्यासाठी तुरुंगवास अपरिहार्य ठरला. त्यासंबंधी *अनासक्तियोग* या आपल्या छोट्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात, " 'गीतेचा जो अर्थ तुम्ही लावता तो आम्हांला समजण्यासाठी संपूर्ण गीतेचा अनुवाद करून त्यावर तुम्ही आपले भाष्य लिहा. सुट्या श्लोकांतून अहिंसा वगैरे गोष्टी काढून दाखविणे बरोबर नाही,' असे स्वामी आनंद वगैरे मित्रांचे सांगणे असे. त्यांना मी सांगे की, 'फुरसतीच्या वेळी मी हे करीन.' त्यानंतर मी तुरुंगात गेलो. तेथे गीतेचा अधिक खोलात शिरून अभ्यास करण्यास सवड मिळाली. लोकमान्यांचे 'ज्ञानभांडार' (*गीतारहस्य* अथवा *कर्मयोग शास्त्र*) वाचून काढले. त्यांनी (लोकमान्यांनी) मला मराठी *गीतारहस्य* आणि त्याचे हिंदी व गुजराती अनुवाद पूर्वीच 'प्रेमपूर्वक भेट' म्हणून पाठवून दिले होते; आणि 'मराठी वाचू शकला नाहीत तर गुजराती तरी जरूर वाचा' अशी शिफारसही केली होती. तुरुंगाच्या बाहेर असताना ते वाचता आले नाही. पण आत गेल्यावर गुजराती अनुवाद वाचून काढला. तो वाचल्यानंतर गीतेसंबंधी अधिक वाचण्याची इच्छा झाली; आणि मग गीतेशी संबंधित अनेक ग्रंथ नजरेखालून घातले." ही प्रस्तावना २४-६-१९२९ ची आहे. याचा अर्थ असा की, १८८९ पासून १९२९ पर्यंतच्या ४० वर्षांच्या दीर्घ काळात गांधीजींचे गीताविषयक चिंतन चालू होते. यात ज्या तुरुंगवासाचा उल्लेख आहे तो १९२२ ते १९२४ या कालखंडातील असावा. मात्र ते लिहिताना आपण एखादे पांडित्यपूर्ण भाष्य जगाला देत आहोत, असा आव त्यांनी आणलेला नाही. बहुधा त्यांनाही त्या भाष्याच्या महत्त्वाची कल्पना नसावी.

तीन छोटी पुस्तके :

गांधीजींचे एकूण गीताभाष्य तीन छोट्या पुस्तकांत सामावलेले आहे. ही पुस्तके मूळ गुजराती भाषेत लिहिलेली असून त्यांची इंग्रजीसह अनेक भाषांत भाषांतरे झाली आहेत. *अनासक्तियोग* या क्राऊन आकाराच्या १४३ पृष्ठांच्या त्यांच्या पुस्तकात पहिली १२ पृष्ठे 'प्रस्तावना' या शीर्षकाची असून त्यांतच त्यांच्या *अनासक्तियोग* या गीताभाष्याचे सार आलेले आहे. नंतरच्या १३१ पृष्ठांत संपूर्ण गीतेचा त्यांनी केलेला अनुवाद आहे. त्या अनुवादात त्यांनी अधूनमधून टिपा जोडलेल्या आहेत. त्यांतून त्यांच्या भाष्याचा वेगळेपणा लक्षात येतो. गीता हे, गांधीजींनी म्हटल्याप्रमाणे, एक प्रचंड ज्ञानभांडार आहे. त्यातून ज्याला जी हवी असतील ती मौक्तिके व रत्ने घेता येतात; आणि गीतेच्या श्लोकांतून आपल्याला हवा असलेला अर्थ काढता येतो. टिळक व गांधी हे दोघेही कृतिशूर कर्मयोगी असल्याने त्यांनी आपापल्या आचारविचारांना अनुकूल असलेला अर्थ गीतेच्या श्लोकांतून काढून त्याचा वर्तमानाशी आणि वास्तविक गरजांशी सुंदर मेळ घालून दाखविला आहे.

त्यानंतर त्यांनी १९३० साली येरवड्याच्या तुरुंगात पुरे केलेले *गीताबोध* या नावाचे ६४ पृष्ठांचे एक पुस्तक आहे.

अनुक्रमणिका

त्यामध्ये त्यांनी साबरमती आश्रमातील मंडळींसाठी लिहून पाठविलेला गीतेतील प्रत्येक अध्यायाचा सारांश आहे. तो सारांश काढताना त्यांनी आपल्या *अनासक्तियोगा*ची मूळ भूमिका मनासमोर ठेवली आहे, हे सहज लक्षात येते.

त्यांची तिसरी पुस्तिका *गीताभ्यास* या शीर्षकाची असून ती केवळ १८ पानांची आहे. तिच्यामध्ये गांधीजींनी १९२७ ते १९४० या कालखंडात 'यंग इंडिया', 'नवजीवन', 'हरिजन' वगैरे आपल्या साप्ताहिकांतून लिहिलेले लेख व आत्मकथा, महादेवभाईंची डायरी, गीतामाता वगैरे ग्रंथांतील गीताविषयक उतारे यांचे संकलन आहे. त्यातील 'गीतेचे महत्त्व', 'गीता माता', 'गीतेचा अर्थ' व 'गीतेची मुख्य शिकवण' हे लेख विशेष उल्लेखनीय आहेत.

अशा प्रकारे गांधीजींचे गीताविषयक एकूण लिखाण लहान आकाराच्या फक्त २३६ पृष्ठांत सामावलेले आहे. त्यांपैकी १८६ पृष्ठे गीतेचा शब्दशः अर्थ व सारांश सांगण्यात खर्ची पडलेली आहेत. याचा अर्थ असा की, गांधीजींचे 'गीता-भाष्य' हे केवळ ५० पृष्ठांत समाविष्ट आहे. आजपर्यंत जेवढी गीताभाष्ये लिहिली गेली त्यांच्याशी तुलना करता गांधीजींचे हे गीताभाष्य अगदीच छोटे आहे. एका अर्थाने ते अगदी आगळे-वेगळे आहे. त्यात पांडित्य तर मुळीच नाही. एका सामान्य लोकसेवकाने सर्वसामान्य लोकांना गीतेचा संदेश समजावून सांगण्याचा एक बाळबोध प्रयत्न असे त्याचे स्वरूप आहे.

आचाराधिष्ठित 'अनासक्तियोग'

गांधीजींच्या दृष्टीने आचरण हे अत्यंत महत्त्वाचे होते. 'बोले तैसा चाले। त्याची वंदावी पाउले।।' या संतोक्तीला आदर्श म्हणून समोर ठेवून त्यांनी जन्मभर कार्य केले. त्यामुळे त्यांच्या *अनासक्तियोगा*तही आचरणाला सर्वाधिक महत्त्व मिळाले असल्यास नवल नाही. *अनासक्तियोगा*च्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात, "इतर गुजराती अनुवादांचे अनुवादक त्यांच्या मागे आचरणरूपी अनुभवाचा भक्कम आधार असल्याचा दावा करीत नाहीत. याच्या उलट माझ्या पाठीशी अडतीस वर्षांच्या आचरणाच्या प्रयत्नांचा दावा आहे." गुजरातीच काय पण इतर कोणत्याही भाषेतील कोणाही अनुवादकाने अथवा भाष्यकाराने "मी माझ्या आचरणाच्या व अनुभवाच्या आधारावर हा अर्थ लावला आहे व हे भाष्य केले आहे", असा दावा केला असेल असे वाटत नाही. अर्थात ज्ञानेश्वरमहाराज, योगी अरविंद, स्वामी स्वरूपानंद यांसारख्या काही संतपुरुषांनी आपले भाष्य स्वतःच्या जीवनात उतरविण्याचा प्रयत्न केला होता असे म्हणता येते. पण आपल्या भाष्याप्रमाणे स्वतः आचरण करून सामान्य जनतेलाही त्या मार्गावरून नेण्याचा प्रयत्न करणारा महामानव फक्त गांधीच! अनेकांना हे विधान चमत्कारिक वाटेल. पण गांधीजींची भूमिका लक्षात घेतल्यास यात तसे काही विचित्र वाटण्याचे कारण नाही. गांधीजी म्हणत असत, "मी एक सामान्य माणूस आहे. त्यामुळे ज्या गोष्टी मी आचरणात आणू शकतो त्या इतर कोणालाही आचरणात आणता येतील." आता जे लोक गांधीजींना असामान्य समजतात त्यांचे समाधान या उत्तराने होणार नाही, हे उघड आहे.

गांधीजींच्या अनासक्तियोगाची वैशिष्ट्ये

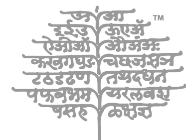
गांधीजींचे गीताभाष्य 'अनासक्तियोग' या शब्दातूनच स्पष्ट होते. त्यालाच त्यांनी 'निष्काम कर्मयोग' असेही म्हटले आहे. या संबंधातील त्यांचे विचार त्यांच्या खाली दिलेल्या उद्‌गारांतून स्पष्ट होतात :

"मला आणि माझ्या सहकाऱ्यांना गीता हा एक 'निदानग्रंथ' (अडचणी किंवा गुंतागुंतीची कोडी उकलून दाखविणारा संदर्भग्रंथ) वाटतो. त्याप्रमाणे वागण्याचा प्रयत्न करीत असताना हरघडी अपयश येत असते... या निराशेतच आम्हांला आशेची उगवती किरणे दिसतात." (*अनासक्तियोग*, पृ. २)

"महाभारत हा आधुनिक अर्थाने इतिहासग्रंथ आहे, असे मी मानीत नाही. त्याची सयुक्तिक प्रमाणे आदिपर्वातच सापडतात. त्यातील स्त्रीपुरुषांची अमानुष आणि अतिमानुष उत्पत्ती कथन करून भगवान व्यासांनी राजा-प्रजेचा इतिहास साफ पुसून टाकला आहे. त्यांनी त्या पात्रांचा उपयोग केवळ धर्माचे दर्शन घडविण्यासाठीच केला आहे." (कित्ता, पृ. ४) "महाभारतकारांनी भौतिक (शस्त्रास्त्रयुक्त) युद्धाची आवश्यकता सिद्ध केलेली नाही. उलट त्याचा फोलपणा शाबीत केला आहे." "गीतेतील कृष्ण शुद्ध, पूर्ण ज्ञानाची मूर्ती आहे. पण ती काल्पनिक आहे. कृष्ण या नावाच्या अवतारी पुरुषाचे अस्तित्व मी नाकारीत नाही.... पण पूर्णावताराचे आरोपण त्याच्यावर नंतर केले आहे असे मला वाटते." (कित्ता)

कर्मयोग व कर्मफलत्याग

टिळकांचा 'कर्मयोग' आणि गांधींचा 'अनासक्तियोग' यात





काय फरक आहे, हे अनेकांच्या लक्षात येत नाही. तसा हा फरक अगदी स्थूल नसून काहीसा सूक्ष्म आहे. 'अनासक्तियोग' हा पर्यायाने 'निष्काम कर्मयोग' व 'कर्मफलत्याग योग' असे म्हटल्यास हा फरक लक्षात येईल. गांधींनी याचे विवरण किंवा स्पष्टीकरण पुढील शब्दात केले आहे :

"मुमुक्षूंना मोक्ष (म्हणजे आत्मदर्शन) प्राप्त करून देणारा हा एक अद्वितीय उपाय सांगावा, असा गीतेचा उद्देश आहे.... तो उपाय म्हणजे कर्मफलत्याग! या मध्यबिंदूच्या भोवती गीतेची सारी गुंफण आहे." (कित्ता, पृ. ५)

"कोणतेही कर्म घ्या. त्यात काहीतरी दोष हा असतोच. मोक्ष तर दोषरहितालाच मिळतो. तर मग कर्माच्या बंधनातून, म्हणजेच दोषाच्या तडाख्यातून, सुटका कशी व्हायची? या प्रश्नाचे उत्तर गीतेने पुढीलप्रमाणे निःसंदिग्ध शब्दांत दिले आहे : - 'निष्काम कर्माचरणाने (विहायकामान् यः सर्वान् - २.७१), 'यज्ञार्थ कर्म करून' (तदर्थं कर्म – मुक्तसंगः समाचरः - ३.९), 'कर्माच्या फळाचा त्याग करून' (सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु - १.११), 'सर्व कर्मे कृष्णार्पण करून, म्हणजेच काया-वाचा-मनाने परमेश्वराच्या ठायी स्वतःची आहूती देऊन (तल्लीन होऊन)!' (ततः कुरुष्व मदर्पणम् - ९.२७). पण निष्कामता, कर्मफलत्याग ही काही नुसती 'तोंडची वाफ' नाही. ती केवळ बुद्धीची कसरतही नाही. अंतःकरण घुसळून निघाल्यानेच ती संभवते." (कित्ता, पृ. ६)

"कर्म करीत असताना (व करीत असून) सुद्धा माणूस त्याच्या पकडीतून कसा सुटेल, हे कोडे गीतामाउलीने ज्या रीतीने सोडविले आहे त्याप्रमाणे दुसऱ्या कोणत्याही धर्मग्रंथाने सोडविलेले माझ्या वाचनात नाही. गीता सांगत आहे, 'फलासक्ती सोडा आणि कर्म करा.' 'निष्काम होऊन कर्म करा', हा गीतेचा अविस्मरणीय ध्वनी आहे." (कित्ता, पृ. ८) " 'कर्म सोडाल तर पडाल. कर्म करूनसुद्धा त्याचे फळ सोडाल तर चढाल'. – फलत्याग म्हणजे फलाविषयीच्या आसक्तीचा अभाव. फलासक्ती असल्याखेरीज खोटे बोलण्याचा मोह होणार नाही, अथवा हिंसा करावीशी वाटणार नाही." (कित्ता). "जो धर्म आचरणात आणता येत नाही, तो धर्मच नव्हे, असा ध्वनी गीतेमध्ये आहे, असे माझे मत आहे. याचा अर्थ असा की, जी कर्मे आसक्तीविना होणेच शक्य नाही, अशा प्रकारची सर्व कर्मे गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे त्याज्य होत. अशा प्रकारचा सुवर्ण नियम माणसाला अनेक धर्मसंकटापासून वाचवीत असतो. या अभिप्रायाप्रमाणे खून, असत्य, व्यभिचार इत्यादी कर्मे आपोआपच त्याज्य ठरतात." (कित्ता, पृ. ९) "ज्ञानाची परिणती शुष्क पांडित्यात होऊ नये, म्हणून गीताकारांनी ज्ञानाची भक्तीशी सांगड घालून भक्तीला अग्रस्थान दिले आहे. ही भक्ती विषया-सक्त स्त्री-पुरुषांच्या ठायी संभवत नाही. भक्तीविना असलेले ज्ञान माजते. म्हणून गीताकारांनी सांगितले, 'भक्ती कराल तर ज्ञान प्राप्त होईलच.' (१८.५५)" "गीतेतील भक्ती म्हणजे भावनेने विवश होणे किंवा भावडेपणा नव्हे. खरी भक्ती ही सुळावरची पोळी आहे. यासाठी गीताकारांनी भक्ताची लक्षणे स्थितप्रज्ञाच्या लक्षणांप्रमाणे वर्णिली आहेत." (१२.१३ २०)

गीतेने अहिंसा सांगितलेली नाही

या ठिकाणी आणखी एका गोष्टीची नोंद घेतली पाहिजे. ती अशी की, गांधीजींनी गीतेमधून अहिंसेचा संदेश शोधून काढण्याची धडपड केलेली नाही. ते म्हणतात, "गीतेची शिकवण अमलात आणणाऱ्यांना ओघानेच सत्य आणि अहिंसा यांचे पालन करणे भाग आहे. मात्र अहिंसा हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय नव्हे. याचे कारण असे की, गीतेच्या काळाच्या पूर्वीही 'अहिंसा' ही 'परमधर्म' म्हणून मान्यता पावली होती. गीतेला तर अनासक्तीचा सिद्धान्त मांडावयाचा होता. हीच गीतेची अपूर्वाई होय." (कित्ता, पृ. ९-१०) "सत्य आणि अहिंसेच्या संपूर्ण पालनाखेरीज मनुष्याच्या हातून कर्मफलत्याग घडणे असंभव आहे." (कित्ता, पृ. ११)

कर्मयोग व अनासक्तियोग

लोकमान्यांचा 'कर्मयोग' आणि गांधींचा 'अनासक्तियोग' यांतील मुख्य फरक असा की, 'कर्मयोग' हा एका दृष्टीने मुक्त योग आहे. तर अनासक्तियोगाभोवती यमनियमांच्या बंधनांचे काटेरी कुंपण आहे. त्यांपैकी अनासक्ती हे बंधन सर्वांत कठोर आहे. कारण कोणतेही हिंसक कृत्य किंवा दुष्कृत्य आसक्तीखेरीज होऊच शकत नाही. त्यामुळे असत्य आणि हिंसा यांना अनासक्तियोगात स्थानच असू शकत नाही. 'कर्मयोगा'च्या नावावर आजवर अनेकांनी हिंसा, दहशतवाद, असत्याचरण यांचा बिनदिक्कत अवलंब केला आहे. गांधीजींनी अनासक्तीच्या जोडीला आणखी एक महत्त्वाचे तत्त्व सांगितले आहे. ते आहे 'साध्य-साधन-विवेक'. आपले साध्य पवित्र, न्यायोचित असेल तर ते प्राप्त करण्याचे साधनही तितकेच पवित्र व न्यायोचित

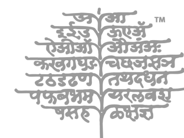
अनुक्रमणिका

असले पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता. त्यातूनच त्यांच्या सत्याग्रहाची कल्पना विकसित झाली. गांधीजींच्या पूर्वी 'साधनानाम् अनेकता' या गोंडस नावाखाली आपले कसलेही साध्य प्राप्त करण्यासाठी कोणतेही साधन वापरण्यास हरकत नाही, असा नीतिमूल्यविरहित सिद्धान्त बोकाळला होता. त्यासाठी 'शठं प्रति शाठ्यम्', 'ठोशास ठोसा', 'जशास तसे' यांसारखे वाक्प्रचार रूढ झाले होते. त्यातून अत्यंत भयंकर अशी अराजकसदृश परिस्थिती निर्माण झाली. हिंसाचाराच्या मार्गाचा पुरस्कार करणाऱ्या अनेक क्रांतिकारकांच्या जीवनात जी अनैतिकता शिरल्याचे आढळते त्याचे कारण साध्य-साधन-विवेकाचा अभाव हे होते. धर्माच्या स्वातंत्र्याच्या नावाखाली हिंस्र संघर्ष करणाऱ्यांना हा विवेक कधीच मान्य होणार नाही. पंजाबात व काश्मिरात आपण याची उदाहरणे आजही पाहात आहोत. अनासक्तियोगाचा स्वीकार करणाऱ्यांनी साध्य-साधन-विवेकही मान्य केला पाहिजे, अशी गांधीजींची भूमिका होती. त्यामुळे अनेकांना त्यांचा मार्ग अव्यवहार्य वाटतो, यात आश्चर्य नाही.

"गीता बहुजन समाजासाठी आहे"

या विवेचनावरून असा समज होण्याची शक्यता आहे की, गीतेचा संदेश हा सर्वसामान्य लोकांसाठी नसून मूठभर विचारवंतांसाठीच आहे. त्याबाबतीत गांधीजी सांगतात, "गीता हा काही सूत्रबद्ध ग्रंथ नाही. गीता हे एक महान धर्मकाव्य आहे. त्यात जसजसे खोल उतराल तसतसे त्यातून नवे आणि सुंदर अर्थ मिळतील. गीता ही बहुजन समाजासाठी अवतरली असल्यामुळे तिच्यात एकच गोष्ट अनेक रीतींनी समजावून सांगितली आहे. म्हणजे असे की, गीतेत आलेल्या महाशब्दांचा अर्थ भिन्नभिन्न काळांत बदलेल, आणि विस्तार पावेल. मात्र गीतेचा मूलमंत्र कधीही बदलणारा नाही. हा मूलमंत्र (कर्म-फलत्याग) ज्या रीतीने साधता येईल त्या रीतीने जिज्ञासूने हवा तसा अर्थ करावा. तसेच गीता हा काही विधिनिषेध सांगणारा (स्मृतीसारखा) संग्रहग्रंथ नाही. एकासाठी जी गोष्ट 'विहित' असेल ती दुसऱ्यासाठी 'निषिद्ध' ठरेल. एका काळी किंवा एका देशात जी 'विहित' असेल ती दुसऱ्या काळी किंवा दुसऱ्या देशात 'निषिद्ध' मानली जाईल. फलासक्ती मात्र सर्वथा निषिद्धच आहे; आणि अनासक्ती हीच विहित आहे. गीतेत ज्ञानाचाही महिमा वर्णिला आहे. तथापि गीता ही बुद्धिगम्य नाही, ती हृदयगम्य आहे. म्हणून ती श्रद्धाहीनांसाठी नाही." (कित्ता, पृ. ११-१२)







ज्ञाननिष्ठा व समाजपरिवर्तन

गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

सत्यान्वेषणात गढून गेलेले संशोधक व तत्त्वचिंतक हे कोणत्याही समाजाचे डोळे होत. जगातील नानाविध घडामोडींचे व प्रवृत्तींचे विश्लेषण करून त्यांमधील अंतःसूत्र शोधून काढण्याचे आणि त्याच्या आधारे भविष्याची दिशा सूचित करण्याचे काम ते करीत असतात. स्थितिशील समाजाचे जीवन जुन्या परंपरेच्या ठराविक चाकोरीत बंदिस्त झालेले असते. त्याच्या दैनंदिन व्यवहारात स्वभावतः थोडाबहुत बदल होत राहिला, तरी एकंदर जीवनपद्धतीत आमूलाग्र परिवर्तन घडून येत नाही. त्यामुळे धर्म, तत्त्वज्ञान, नीती, सामाजिक संस्था यांच्या मुळाशी असलेल्या श्रद्धा व सिद्धान्त हे अनादिसिद्ध आणि म्हणूनच शाश्वत व अपरिवर्तनीय आहेत अशी स्थितिप्रवण समाजातील लोकांची धारणा असते. पुराणप्रियता, रूढिवाद, शब्दप्रामाण्य व जुन्या-नव्यातील साधर्म्यावर भर देणारी समन्वयदृष्टी हे स्थितिशील समाजाचे व्यवच्छेदक विशेष होत. त्यातील स्वतंत्र प्रज्ञेच्या थोर तत्त्ववेत्त्यांनाही प्रत्यक्ष वास्तवाचे विश्लेषण करून स्वतःचे नवे सिद्धान्त मांडण्याची बुद्धी होत नाही. उलट, जुन्या धर्मग्रंथांच्या भाष्यकारांची भूमिका वठविण्यातच त्यांना धन्यता वाटते. त्यामुळे शब्दचिकित्सा व अर्थनिर्णय यांसाठी उपयोगी पडणाऱ्या न्याय, व्याकरण, व्युत्पत्ती इत्यादी शास्त्रांना नसते महत्त्व येते आणि भौतिक शास्त्रांची उपेक्षा झाल्याने शब्दज्ञान आणि वस्तुज्ञान यांतील भेद लुप्त होऊन जातो.

पुरुषार्थाचे नवे नवे प्रांत काबीज करण्याची विजिगीषा जेव्हा समाजात निर्माण होते, तेव्हा विद्यावंतांना नेहमीच आघाडीवर राहावे लागते. सागर आणि पृथ्वी, आकाश आणि अवकाश, शरीररचना आणि मनोव्यापार, सामाजिक संस्था आणि आर्थिक व्यवहार यांची गूढे उकलण्यात तेथील शास्त्रज्ञ दंग झालेले असतात. जडतेचे व दैववादाचे पाश झुगारून समाज एकदा प्रगतिशील बनला म्हणजे जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत निरनिराळे प्रश्न निर्माण होतात. सामाजिक संबंधांवर विलक्षण ताण पडतो. हे प्रश्न तत्परतेने सोडविण्यात, हा ताण वेळीच कमी करण्यात शासक आणि विचारवंत किती प्रमाणात यशस्वी होतात त्यावर त्या त्या राष्ट्राचा उत्कर्ष अवलंबून असतो.

लोकशाहीमध्ये जनमत ही अखेरची निर्णायक शक्ती असल्याने ते डोळस व प्रभावी बनविणे हे वेगवेगळ्या क्षेत्रांतील व्यासंगी कार्यकर्त्यांचे आद्य कर्तव्य आहे. कल्याणकारी राज्यात तर संमती आणि स्वातंत्र्य, सामाजिक न्याय आणि आर्थिक सुरक्षितता, समानता आणि बंधुभाव इत्यादी मूल्ये सर्वांनी प्रमाण मानलेली असतात. तेव्हा आपल्या देशातील निरनिराळ्या संस्थांची घडण व कार्यपद्धती ही आपल्या सामाजिक उद्दिष्टांशी कितपत सुसंगत आहेत यांची विचारवंतांनी वारंवार छाननी केली पाहिजे. सर्वसामान्य लोकांची दृष्टी बहुधा तात्कालिक प्रश्नांवर खिळलेली असते. कोणत्याही गोष्टीचे दूरगामी परिणाम सहसा त्यांच्या लक्षात येत नाहीत. भोवतालची परिस्थिती अधिकाधिक बिकट व गुंतागुंतीची होऊ लागली, की ते गोंधळून जातात. अशा वेळी योग्य मार्गदर्शन न लाभल्यास लोक प्रवाहपतित किंवा प्रतिगामी बनण्याचा संभव असतो. म्हणून या बाबतीत विचारवंतांची जबाबदारी मोठी आहे.

समाजप्रबोधनाचे हे कार्य वाटते इतके सोपे नाही. ज्ञानसंवर्धन आणि विचारजागृती हा सामाजिक जीवनाचाच एक भाग असल्याने समाजातील बऱ्यावाईट प्रवृत्तींचे व शक्तिसंघर्षाचे पडसाद ह्या क्षेत्रातही उमटल्याखेरीज राहात नाहीत. नवविचारांच्या प्रणेत्यांना स्वतःच्या पूर्वग्रहांशी तर झगडावे लागतेच, पण त्याबरोबर प्रस्थापित हितसंबंधांचा कडवा विरोध वारंवार सहन करावा लागतो त्या वेळी विचारवंतांची खरी कसोटी असते. ज्ञानोपासना हा केवळ बौद्धिक व्यापार नसून समग्र मानवी जीवन उजळून टाकणारी ती एक दुर्दम्य प्रेरणा आहे. म्हणून आपल्या भूमिकेचे पावित्र्य राखण्यासाठी पडेल ती किंमत द्यावयास जो तयार असेल तो खरा नैष्ठिक विचारवंत असे म्हटले पाहिजे.

'आकाश हें ओसरो। पृथिवी वर वीरो। परि नेणे मोहरों। चित्तवृत्ती'[1] अशा खंबीर मनाचे लोकच प्रतिकूल परिस्थितीत सत्यसंशोधनाचे व्रत आचरू शकतात, विद्येच्या प्रगतीला प्रकर्षाने हातभार लावू शकतात.

गेल्या चार-पाचशे वर्षांमध्ये पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील भौतिक

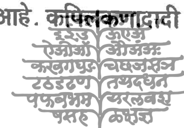
अनुक्रमणिका

जीवनाच्या समृद्धीबरोबर विचारसृष्टीचाही कायापालट घडून आला. ज्ञानाचे प्रयोजन, त्याच्या खरेपणाचे निकष, त्याच्या व्यवस्थापनेचे व प्रसाराचे मार्ग यांसंबंधींचे पूर्वीचे सिद्धान्त पुन्हा तपासून पाहण्याची गरज भासू लागली. ज्ञानसंपादनाच्या पद्धतीविषयी मूलगामी प्रश्न उपस्थित करण्यात आले. ज्ञान म्हणजे केवळ चिंतनातून स्फुरलेला परतत्त्वबोध, सृष्ट पदार्थांचे परिगणन किंवा व्यवहारातील उपपत्तिरहित आडाखे ही कल्पना मागे पडली. अनुभव, अनुमान व प्रयोग हेच ज्ञानाचे अधिष्ठान ठरले. नैष्कर्म्यसिद्धी, आत्मसाक्षात्कार किंवा परमेश्वरप्राप्ती हे ज्ञानाचे एकमेव प्रयोजन नव्हे. मानवाच्या ऐहिक सुखसमृद्धीचे व सर्वांगीण प्रगतीचे ज्ञानाइतके दुसरे प्रभावी साधन नाही, याचा नव्यानेच प्रत्यय येऊ लागला. तेव्हा शेकडो अभ्यासक या प्रांताकडे हिरिरीने वळले. ज्ञान हे सामाजिक धन आहे. त्याचा सर्वांना उपयोग करून घेता आला पाहिजे. म्हणून विद्येची मक्तेदारी ही प्रचलित युगधर्माशी विसंगत आहे, याची जाणीव तीव्रतेने होऊ लागली. त्यातून सार्वत्रिक शिक्षणाची कल्पना पुढे आली. विद्यालये, विद्यापीठे व संशोधनसंस्था स्थापन होऊ लागल्या. ज्ञानोपासनेला प्रोत्साहन देणे, विद्या-प्रसाराच्या कार्यात एकसूत्रीपणा आणणे हे शासनाचे एक महत्त्वाचे कर्तव्य मानण्यात आले. अप्रगत देशांत शासनाच्या अनुदानाशिवाय कोणतेच भरीव कार्य साधता येत नाही. त्यामुळे सांस्कृतिक कार्य करणाऱ्या अशा देशांतील संस्थांना सतत व्यावहारिक दृष्टीने विचार करावा लागतो. शिवाय सत्ताधारी पक्षाला प्रच्छन्न प्रलोभनापासून प्रत्यक्ष नियंत्रणापर्यंत सर्व मार्ग उपलब्ध असतात. विचारस्वातंत्र्याला ज्या समाजात अद्याप पुरेशी प्रतिष्ठा लाभलेली नाही, त्यात स्वतः शासनानेच सामाजिक संस्थांच्या स्वायत्ततेत हस्तक्षेप न करण्याचे पथ्य आपण होऊन कसोशीने पाळले पाहिजे. ज्ञानाच्या क्षेत्रात महत्त्वाकांक्षेला संधिसाधुपणाचे ग्रहण लागले, तर त्याहून भयावह दुसरे काही नाही. ज्ञानोपासकाची तत्त्वजिज्ञासा, सत्यनिष्ठा व आपल्या माध्यमावरील दृढविश्वास यांतच वैचारिक निर्मितीचे मूळ आहे. म्हणून विचारस्वातंत्र्य हाच सामाजिक प्रगतीचा पाया आहे. मात्र ज्ञान हे जीवनातील एक प्रचंड सामर्थ्य बनून राहिल्याने समाजावर होणाऱ्या त्याच्या चांगल्या-वाईट परिणामांबद्दल विचारवंतांना उदासीन राहून चालणार नाही. ह्या दृष्टीने विद्यावंतांची रास्त भूमिका कोणती? विचारस्वातंत्र्याचा नेमका अर्थ काय? विचारवंतांचे कार्यक्षेत्र कुठे संपते व कृतिशील नेत्यांचे कार्यक्षेत्र कुठे सुरू होते? इत्यादी प्रश्न आधुनिक तत्त्वचिंतकांना सतावून सोडीत असल्यास नवल नाही.

भारतीय परंपरा

भारतातील सार्वजनिक जीवनावर अगदी प्राचीन काळापासून आजतागायत धर्मभावनेचा पुष्कळच प्रभाव पडला आहे. राजा राममोहन राय, महात्मा फुले, न्यायमूर्ती रानडे, लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे आधुनिक युगातील प्रमुख नेते धार्मिक वृत्तीचे होते. तेव्हा साहजिकच त्यांच्या विचारप्रतिपादनात त्यांची धर्मभावना प्रतिबिंबित झालेली आहे. शुद्ध ज्ञानोपासना हे अशा कृतिशील नेत्यांचे कार्यच नव्हे असे एक वेळ म्हणता येईल. पण खास विद्वत्तेच्या प्रांतातही श्रद्धा, बुद्धी व अंतःप्रतीती यांची कार्ये व मर्यादा ओळखून आपल्या विचारांना वळण लावणारे विचारवंत अजूनही फारच थोडे आढळतात. आपापल्या ज्ञानशाखेत अद्ययावत चिकित्सापद्धतीचा कसोशीने अवलंब करणारे विचारवंत व्यापक सामाजिक प्रश्नांसंबंधी मत बनविताना अनेकदा जुन्या संस्कारांच्या, अशास्त्रीय कल्पनांच्या आहारी गेलेले दिसतात. म्हणून सध्याच्या परिस्थितीचा विचार करावयाचा, तर आधी आपल्या पूर्वपरंपरेतील ज्ञानोपासनेचे स्वरूप ध्यानात घेणे अगत्याचे आहे.

भारतातील वेगवेगळ्या विचारधारा, वेगवेगळे मतप्रवाह प्रायः अध्यात्मनिष्ठ होते. त्यामुळे जुन्या काळाच्या संदर्भात ज्ञान हा शब्द उच्चारताच आपल्या मनात भौतिक ज्ञान असा अर्थ येत नाही; आत्मबोध, ब्रह्मज्ञान हाच अर्थ प्रतीत होतो. 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्'[२] हे गीतावचन प्रसिद्धच आहे. मुण्डकोपनिषदात ब्रह्मविद्या हे सर्व विद्यांचे आश्रयस्थान आहे असे प्रतिपादून परा व अपरा असे विद्येचे दोन प्रकार कल्पिले आहेत. चार वेद व शिक्षा, कल्प, व्याकरण इत्यादी वेदांगे यांचा अपरा विद्येत अंतर्भाव करून 'जिच्यामुळे अक्षर अशा परमात्मस्वरूपाचा बोध होतो, ती परा विद्या', असे परा विद्येचे लक्षण सांगितले आहे.[३] याचा इत्यर्थ असा की, कृषी, वैद्यक, व्यापार, राजनीती इत्यादी व्यावहारिक विद्या तर सोडाच, पण वेदशास्त्रांच्या अध्ययनासही अध्यात्मबोधाची बैठक असल्याखेरीज एकंदर मानवी ज्ञानाला पूर्णता नाही. अध्यात्म-विद्येच्या श्रेष्ठतेचे हे सूत्र पुढील काळातील धार्मिक व तत्त्वज्ञानपर ग्रंथांतूनही सर्वत्र अनुस्यूत आहे. कपिलकणादादी तत्त्ववेत्त्यांनी





सृष्टीतील मूलतत्त्वांचे वर्गीकरण व विवरण केले, तरी आपल्या ह्या विवेचनाला बंधमोक्षाच्या कल्पनेचे कोंदण बसवून त्यांनी आत्यंतिक दुःखनिवृत्ती हेच आपल्या तत्त्वप्रतिपादनाचे मुख्य प्रयोजन मानले आहे. शिवाय वैदिक षड्दर्शनांपैकी वेदान्त-मताचाच येथे मोठ्या प्रमाणावर प्रसार झाला. लोकांच्या मनावर त्याची विशेष छाप बसली. शंकररामानुजादी आचार्य हे वेदान्ताचे म्हणजेच ब्रह्मविद्येचे भाष्यकार होत. जीव, जग आणि परतत्त्व यांचे स्वरूप विशद करून जीवितसाफल्याचा मार्ग दाखविणे हे अध्यात्मविद्येचे कार्य होय. विश्वातील अंतिम सत्य हे अतींद्रिय, अबुद्धिगम्य व अनिर्वचनीय आहे, हा अध्यात्मशास्त्राचा मुख्य सिद्धान्त आहे. त्या दृष्टीने अध्यात्मज्ञान हा केवळ बौद्धिक आकलनाचा भाग नाही, तर आत्मचिंतन व आत्मशुद्धी यांच्या द्वारे साध्य होणारे ते एक जीवनदर्शन आहे. त्यासाठी सत्यान्वेषकाची वृत्ती निर्मम व निरहंकार बनली पाहिजे. बुद्धी स्थिर व शुद्ध झाली पाहिजे. म्हणूनच ज्ञानी पुरुषाचे वर्णन करताना त्याच्या अंतःकरणात आत्मौपम्य भाव बाणलेला असतो, तो सर्वभूतहितरत असतो, दान, दया, त्याग इत्यादी दैवी गुण त्याच्या अंगी वसत असतात अशी त्याची लक्षणे सांगितली आहेत. या दृष्टीनेच शंकररामानुजप्रभृती आचार्यांनी आपल्या तत्त्वप्रणालीतील अध्यात्म विचाराचा ईश्वरोपासना, नीतिनियम, वर्णधर्म, सदाचार यांच्याशी मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. भारतीय तत्त्वचिंतकांना ज्ञानसाधना व जीवनमूल्ये यांची फारकत अभिप्रेत नाही आणि आपल्या मूलश्रद्धेशी हे सुसंगत आहे. सत् व असत् यांचा विवेक म्हणजेच ज्ञान. पण 'सत्' या शब्दात सत्य व श्रेय या दोन्ही कल्पना सामावल्या आहेत.[४] सत्कर्म, सद्गुण, सद्भाव, सद्बुद्धी, सत्पथ इत्यादी शब्दांवरून हे सहज स्पष्ट होते. ह्याच्या मुळाशी सत्य हे स्वभावतःच शुद्ध व कल्याणप्रद आहे अशी धारणा आहे. ती बरोबर की चुकीची हा प्रश्न अलाहिदा, पण वास्तवातील 'सत्' ची वरील दोन्ही अर्थांनी प्रतीती म्हणजेच खरे ज्ञान; आणि ते केवळ जिज्ञासापूर्तीसाठी नसून जीवनोन्नतीसाठी आहे, हा विचार निसंशय महत्त्वाचा आहे.

आपल्या तत्त्वविचारात समाजधारणेची आस्था आहे, पण समाजपरिवर्तनाची दृष्टी नाही. निसर्गरचनेइतकीच समाज-व्यवस्थाही स्वयंसिद्ध व शाश्वत आहे अशी आपल्या शास्त्रकारांची दृढ समजूत होती. तात्कालिक लाभहानीची फिकीर न करता अनासक बुद्धीने आपापले लहानमोठे कर्तव्य करीत राहण्यातच व्यक्तीचे अंतिम हित आहे, अशी आपल्या धर्मग्रंथांची शिकवण आहे. त्यामुळे सर्वसामान्य लोकांत प्राप्त परिस्थितीशी जुळते घेण्याची वृत्ती निर्माण झाली; आणि सामाजिक संस्थांना, लोकव्यवहाराला स्थैर्य लाभले. पण त्याबरोबरच याचा एक अनिष्ट परिणाम झाल्याशिवाय राहिला नाही. आपली मने खरोखरीच वेदान्तमताच्या अबोधपूर्व संस्कारांनी भारलेली आहेत; त्यातही शांकर वेदान्ताचा प्रभाव अधिक आहे. चैतन्य आणि जडसृष्टी, आत्मा आणि देह, ज्ञान आणि कर्म यांत तमप्रकाशवत विरोध आहे. चैतन्यतत्त्व अनादी, अनंत व अविकारी आहे. उलट क्षणोक्षणी बदलणाऱ्या ह्या संसाराला, या नामरूपात्मक सृष्टीला खरे अस्तित्व नाही हे वेदान्ताचे गृहीतकृत्य आहे. त्यामुळे बदल, परिवर्तन, प्रगती या कल्पनांचे तात्त्विक अधिष्ठान ढासळले. बदल म्हणजे विकृती, स्वभावच्युती हे समीकरण रूढ झाले. जीवनातील दुःखाचे, अशुभाचे, भेदभावाचे मूळ बाह्य परिस्थितीत नसून आपल्या अंतःकरणात आहे. तेव्हा सुखदुःखादी भ्रांतिमूलक द्वंद्वांनी चित्त विचलित होऊ देणे योग्य नाही. जे अटळ व क्रमप्राप्त आहे त्याबद्दलची चिंता व शोक ही व्यर्थ आहेत. या दृष्टीने परिस्थितीचे आघात श्रद्धेने व शांतचित्ताने सहन करणे हाच मार्ग श्रेयस्कर आहे इत्यादी सिद्धान्त मान्यता पावले. त्यामुळे सर्वसामान्य लोकांच्या जाणिवांत नैष्कर्म्य आणि निष्क्रियता, आत्मतुष्टी आणि औदासीन्य यांची गल्लत होऊ लागली. अशा स्थितीत येथे भौतिक सृष्टीच्या ज्ञानाकडे दुर्लक्ष झाले असल्यास आश्चर्य नाही. काही तत्त्वचिंतकांनी जरी सृष्टिविषयक उपपत्ती मांडल्या आहेत, तरी त्या काळी प्रयोगपद्धतीला अजिबात वाव नसल्याने त्यांच्या सत्यासत्यतेचा प्रश्न अखेरपर्यंत अनिर्णीतच राहिला. भिन्नभिन्न मतप्रणालींचा पाठपुरावा करणारे संप्रदाय अस्तित्वात आले, पण प्रयोगाधिष्ठित संशोधनाची परंपरा येथे निर्माण झाली नाही. प्रत्यक्ष व्यवहारात रोज नवे नवे अनुभव येत होते. त्यातून बहुश्रुतपणा वाढला, तरी त्यांना शास्त्रशुद्ध ज्ञानाची प्रतिष्ठा लाभली नाही. त्यामुळे येथील सृष्टिविज्ञान व समाजविज्ञान ही काही मर्यादेपर्यंत प्रगत होऊन पुढे त्यांचा विकास खुंटला.

विज्ञानशक्तीचा साक्षात्कार

युरोपातील वैचारिक जीवनावरही विज्ञानपूर्व काळात धर्मपीठाचे वर्चस्व होते. परंतु प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि रोमची





अनुक्रमणिका

कायदेपद्धती यांचे संस्कार मध्ययुगातही युरोपीय विद्यावंतांवर कायम होते. बायबलबरोबर ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांचे परिशीलन करण्याचा त्यांचा परिपाठ होता. प्लेटो-ॲरिस्टॉटल प्रभृती ग्रीक तत्त्वज्ञ काय किंवा सॅबिनस-सेल्स प्रभृती रोमन कायदेपंडित काय, त्यांचे दृष्टिकोन बव्हंशी ऐहिकनिष्ठ होते; धर्मनिरपेक्ष होते. सृष्टिव्यापार, मनुष्यस्वभाव, व्यक्ती व समाज यांचे परस्परसंबंध, राज्यसंस्थेची घडण, न्यायकल्पना, नीतितत्त्वे व जीवनादर्श यांचीच त्यांनी प्रामुख्याने छाननी केली. पुढे ख्रिस्ती धर्माच्या प्रभावामुळे धर्मशास्त्राचे महत्त्व वाढले. ईश्वरी संकल्प, ख्रिस्ताचे प्रेषितत्व आणि शिकवण, परमेश्वरी राज्याची स्थापना, अनुताप, प्रार्थना व पापविमोचन इत्यादी प्रश्नांची वारंवार चर्चा होऊ लागली; तरी, धर्मशास्त्र व इतर ज्ञानशाखा यांमधील व्यवच्छेदक रेषा कधी पुसल्या गेल्या नाहीत. त्यामुळे वैयक्तिक व सामाजिक जीवनावर धर्मसंस्थेचे आधिपत्य असूनही भौतिक शास्त्रांची परंपरा पूर्णपणे नष्ट झाली नाही. पुढे जेव्हा विज्ञानाच्या अध्ययनाला नवी दिशा लागली, त्याच्या प्रगतीचा वेग वाढला, उत्तरोत्तर धर्मग्रंथ व शास्त्रीय सिद्धान्त यांत विरोध येऊ लागला, तेव्हा धर्मसंस्थेने पाखंडीपणाचा आरोप ठेवून शास्त्रज्ञांना धारेवर धरले. त्या वेळी धर्मसंस्थेचे हे कृत्य सत्यज्ञानाला मारक आहे असा शास्त्रज्ञांचा दावा होता. म्हणून त्यांपैकी अनेकांनी धर्मच्छळ सोसूनही आपल्या भूमिकेशी इमान राखले.

आधुनिक जगाचे पूर्वीच्या समाजाहून जे वेगळेपण आहे ते पुष्कळ अंशी वैज्ञानिक क्षेत्रातील संशोधनाचे फळ होय. कोपरनिकस, टैको ब्राही, केपलर, गॅलिलिओ आणि न्यूटन हे विज्ञानयुगाचे अग्रदूत होते. त्यांनी गणित, जोतिर्विद्या, पदार्थविज्ञान, यांत्रिकीविज्ञान इत्यादी विषयांत नवे शोध लावले, नवे सिद्धान्त स्थापित केले. या त्यांच्या संशोधनाचा परिणाम त्या त्या ज्ञानशाखेपुरता मर्यादित राहिला नाही. त्यांची सत्यान्वेषणाची प्रेरणा व पद्धती यांनी विद्येच्या सर्व प्रांतांत खळबळ उडवून दिली. तत्त्वज्ञान, साहित्य, कला, धर्म, समाजव्यवस्था, अर्थोत्पादन अशा विविध क्षेत्रांतून त्यांचे प्रतिध्वनी उमटले. ह्या नव्या मनूतील पहिले तत्त्वज्ञ फ्रॅन्सिस बेकन यांनी आपल्या विचारप्रणालीच्या द्वारे विज्ञानपद्धतीला तात्त्विक अधिष्ठान मिळवून दिले. विगमन पद्धतीवर त्यांचा सर्व भर होता. ज्ञान ही एक शक्ती आहे; म्हणून शास्त्रीय शोध व सिद्धान्त यांच्या जोरावर मनुष्याला निसर्गावर प्रभुत्व मिळविता येईल अशी त्यांची धारणा होती. पुढे देकार्तपासून कांटपर्यंत होऊन गेलेले अनेक प्रभावी तत्त्वचिंतक भौतिक शास्त्रांचे अभ्यासक होते. त्यामुळे युरोपच्या आधुनिक इतिहासात विज्ञान आणि तत्त्वमीमांसा ही परस्परपूरक ठरली आहेत. मनुष्याला बाह्य जगाचे ज्ञान कसे होते? ते वस्तुनिष्ठ की आत्मनिष्ठ? वस्तूचे मूळ रूप आणि माणसाच्या तद्विषयक कल्पना यांचा अन्योन्यसंबंध काय? इत्यादी प्रश्नांचा पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांनी पुष्कळच ऊहापोह केला आहे. अनुभववादी तत्त्वचिंतकांनी संवेदना हा ज्ञानाचा प्रारंभबिंदू कल्पून त्याचा आशय शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला. उलट, प्रज्ञावादी तत्त्वविमर्शकांनी तर्कबुद्धी व अंतःप्रेरणा यांवर भर देऊन ज्ञानप्रक्रियेतील या अंतःशक्तींचा कार्यभाग विशद करण्याची दक्षता घेतली. त्यामुळे विद्यावंतांच्या ज्ञानविषयक कल्पना अधिकाधिक स्पष्ट व सार्थ होत गेल्या. संशोधनकार्यात प्रत्यक्ष अवलोकनाइतकेच बौद्धिक संस्करणाला महत्त्व आहे. बेकन यांच्या मते शास्त्रज्ञांचे कार्य कणाकणाने संग्रह करणाऱ्या मुंग्यांसारखे नाही किंवा बाह्य द्रव्याची अपेक्षा न ठेवता स्वतःच जाळे विणणाऱ्या कोळ्यांसारखे नाही; तर संकलन व व्यवस्थापन करणाऱ्या मधुमक्षिकांसारखे आहे.[५] प्रयोगांच्या द्वारे नवी नवी साधनसामग्री हस्तगत करणे, उपलब्ध वस्तुज्ञानाच्या आधारे जुन्या-नव्या उपपत्तींचा खरेपणा पडताळून पाहणे, वास्तवाच्या ज्ञात तपशिलाला एका सूत्रात ओवणारे एखादे संभाव्य पण परीक्षार्ह प्रमेय कल्पून त्या दिशेने सतत संशोधन चालू ठेवणे, साधकबाधक माहितीची कसून चिकित्सा करून अखेर युक्तिसंमत सिद्धान्त स्थापित करणे आणि अशा अनेक सिद्धान्तांना सामावून घेऊन त्यांत सुसंबद्धता आणणारी मूलगामी व सर्वंकष उपपत्ती शोधून काढणे हा भौतिक शास्त्रांनी अवलंबिलेला मार्ग आहे. तो पायाशुद्ध व परिणामकारक आहे याबद्दल आता सर्वांची खात्री पटली आहे.

गेल्या तीनचारशे वर्षांत नैसर्गिक शास्त्रांची पुष्कळच प्रगती झाली. सृष्टीवर हुकमत गाजविण्याचे मानवाचे स्वप्न मोठ्या प्रमाणात साकारले. शास्त्रीय शोधांचा उद्योगधंद्यांत वापर होऊ लागल्यावर त्यांची झपाट्याने भरभराट झाली. संपत्तीचे उत्पादन वाढले. दळणवळणाची नवी साधने अस्तित्वात आली. आणि लोकांच्या रहाणीचे मानही सुधारले. त्यामुळे नैसर्गिक शास्त्रांच्या उपयुक्ततेविषयी आज कुणालाच शंका राहिलेली नाही. पण विज्ञानात नैसर्गिक शास्त्रांप्रमाणे सामाजिक

अनुक्रमणिका

शास्त्रांचाही अंतर्भाव होतो. मात्र सामाजिक शास्त्रांचे प्रयोजन, त्यांतील सिद्धान्ताचे स्वरूप, सामाजिक मूल्यांसंबंधी शास्त्रज्ञांची भूमिका यांसारख्या मूलभूत प्रश्नांबाबतही अद्याप वरेचसे मतभेद आढळतात. बाह्य सृष्टीप्रमाणे मानवी मनोव्यापार आणि सामाजिक व्यवहार यांचेही काही ठराविक नियम असतात, ते जाणून घेतल्यास सामाजिक प्रवृत्तींवर आपणांस संथपणे का होईना चांगले संस्कार घडविता येतील आणि प्रत्येक समाजाच्या जीवनादर्शानुसार सामूहिक जीवनाला इष्ट असे वळण लावता येईल, असा विश्वास सामाजिक शास्त्रांच्या मुळाशी आहे. परंतु प्रत्यक्षात सामाजिक जीवनावर प्रभाव पाडण्याच्या बाबतीत ही शास्त्रे असमर्थ ठरली आहेत. सामाजिक जीवनात व्यक्तीच्या व गटाच्या प्रेरणा, हितसंबंध व कार्यपद्धती यांचे एकमेकांवर सतत आघात-प्रत्याघात होत असतात. त्यामुळे सामूहिक जीवनाला प्राप्त होणारे स्वरूप कुणाही व्यक्तीच्या व गटाच्या अपेक्षेहून व कल्पनेहून अगदी वेगळे असते. दळणवळणाच्या सोयी वाढल्याने प्रांताप्रांतांतील व राष्ट्राराष्ट्रांतील अंतर द्रुतगतीने कमी होत आहे. पण त्याबरोबरच जीवनाच्या गतिमानतेमुळे व संघटितपणामुळे राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय समस्या अधिकाधिक गुंतागुंतीच्या व बिकट होत आहेत. अशा वेळी विचारवंतांच्या मनांत संमोह निर्माण होणे, आपल्या माध्यमाबद्दल साशंकता उत्पन्न होणे अगदी स्वाभाविक आहे.

संशोधनाचे तंत्र

शास्त्रीय सिद्धान्तांच्या बांधणीसाठी प्रयोगाचा म्हणजेच नियंत्रित परिस्थितीत केल्या जाणाऱ्या निरीक्षणाचा मार्ग नैसर्गिक शास्त्रांनी स्वीकारला आहे. कोणत्याही एका घटनेची अनेक कारणे संभवतात, तेव्हा नियंत्रित निरीक्षणाच्या साह्याने त्यांतील एकाच कारणाचा परिणाम बाजूला काढून त्याचे स्वतंत्रपणे मोजमाप करता येते. परंतु अशा प्रकारच्या निरीक्षणाला जेथे वाव नसतो, तेथे कोणताच कार्यकारणभाव हमखास ठरविता येत नाही. निरनिराळ्या प्रवृत्तींचे स्थूलमानाने दिग्दर्शन करण्यातच समाधान मानावे लागते. विज्ञानाची दृष्टी जशीजशी अचेतनाकडून सचेतनाकडे वळते, तशीतशी प्रयोगाची शक्यता कमी होत जाते. पदार्थविज्ञान, रसायन, वनस्पतिशास्त्र, जीवशास्त्र, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र या साऱ्या शास्त्रांतील निष्कर्ष विज्ञानपद्धतीचे नियम व पथ्ये पाळूनच काढलेले असतात. पण त्यांच्या प्रामाण्याची पातळी सारखी नसते. नैसर्गिक शास्त्रे जड सृष्टीचाच विचार करतात. वनस्पती व मनुष्येतर प्राणी यांच्या सृष्टीतील घडामोडींचे क्षेत्र मानवी व्यवहाराच्या मानाने पुष्कळच मर्यादित, सरळ व साचेबंद असते. सामाजिक शास्त्रांचे स्वरूप मात्र याहून अगदी भिन्न असते. त्यांतील प्रश्न मानवी प्रेरणा, इच्छा, विचार, भावना व कर्तृत्व यांच्याशी निगडित असतात. प्रत्येक माणसास कमी-जास्त प्रमाणात इच्छाशक्ती व स्वतंत्र बुद्धी असल्याने एकाच विशिष्ट परिस्थितीत निरनिराळ्या व्यक्तींच्या प्रतिक्रिया वेगवेगळ्या ठरण्याचा संभव असतो. समाजातील भिन्न भिन्न गटांचे व एकेका गटातील वेगवेगळ्या व्यक्तींचे परस्परसंबंध सदैव एकाच प्रकारचे असत नाहीत. त्यांत कधी सलोख्याची व सहकार्याची भावना दृष्टीस पडते; तर कधी स्पर्धेची व संघर्षाची प्रवृत्ती उफाळून वर येते. सामाजिक व्यवहारांतील प्रेरक शक्ती पुष्कळदा दुलग व संमिश्र स्वरूपाच्या असतात. शिवाय निरनिराळ्या व्यक्तींचे व गटांचे मूळ उद्दिष्ट व त्यांच्या प्रत्यक्ष कृतींमधून निष्पन्न होणारे फलित यांचा नेहमी मेळ बसेलच अशी खात्री देता येत नाही. त्यामुळे सामाजिक घडामोडींचा कार्यकारणभाव शोधून काढणे, हे काम मोठे जिकिरीचे व जबाबदारीचे आहे. त्यासाठी सतत परिश्रम करण्याची तयारी तर हवीच, पण त्यापेक्षाही मर्मग्राही व वस्तुनिष्ठ दृष्टीची आवश्यकता अधिक आहे. मात्र साधन-संकलनापासून नवनिर्मितीपर्यंत सर्व कामे सर्व व्यक्तींना जमतीलच असे नाही. येथेही श्रमविभागाची गरज भासणारच. शिवाय नुसती माहिती गोळा करण्याचे कामही कमी महत्त्वाचे नाही. पण तो संशोधनाचा केवळ प्रारंभ आहे हे विसरून चालणार नाही. पुरेशी साधने हाती येण्यापूर्वीच अधीरतेने निष्कर्ष काढणे, हे जितके धोक्याचे आहे, तितकेच निष्कर्ष काढणे हे शास्त्राभ्यासकांचे काम नव्हे असा समज करून घेणे हानिकारक आहे.

गेल्या काही वर्षांत संख्याशास्त्राचा पुष्कळच विकास झाल्याने पाहणी व परिगणन असे दोन मार्ग नियंत्रित निरीक्षणाला पर्याय म्हणून शास्त्रज्ञांनी स्वीकारले आहेत. निरनिराळ्या प्रदेशांतील सामाजिक परिस्थितीची तुलनात्मक पाहणी केल्यास काही विवक्षित प्रवृत्तींच्या कार्यकारणभावाचा मागोवा घेता येतो. सामाजिक संस्थांच्या किंवा व्यवहाराच्या ज्या गुणविशेषांची मोजदाद करता येते त्यांचे स्थूलमानाने आकलन करून घेण्यास पाहणीचा उपयोग होतो. तिच्यामधून मिळालेल्या प्रत्यक्ष





पुराव्यामुळे वारेमाप कल्पनाप्रचुर अनुमानांना काही अंशी आळा बसतो. आपल्याकडे एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत सामाजिक विचारांचे स्वरूप वव्हंशी चिंतनात्मकच होते. त्यामुळे येथील सामाजिक प्रश्नांच्या चर्चेत पूर्वग्रहाचा किंवा एकांगीपणाचा भाग अधिक असे. दादाभाई नौरोजी, न्यायमूर्ती रानडे यांच्यासारखे उदारमतवादी विचारवंत या काळात पुढे आले. त्यांनी भारताच्या आर्थिक परिस्थितीचे विश्लेषण करताना संख्यात्मक संकलनाला प्रथम चालना दिली. आपल्या येथे सामाजिक व आर्थिक जीवनाच्या विविध अंगांची प्राथमिक माहितीही अजून उपलब्ध नाही. म्हणून शास्त्रशुद्ध पाहणीचे तंत्र आत्मसात करून निरनिराळ्या प्रश्नांच्या संदर्भात आकडेवारी गोळा करणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. पाश्चात्त्य देशांतील समाजशास्त्रीय सिद्धान्त आपल्याकडील सामाजिक संस्थांना व संबंधांना कितपत लागू पडतात याची अशा आकडेवारीवरून आपणांस कल्पना येऊ शकेल. म्हणून शासनाकडून अशा संशोधनाला सध्या भरपूर प्रोत्साहन मिळत आहे ते योग्यच होय. साधनसामग्रीचे संशोधन कितीही उपयुक्त व आवश्यक असले तरी, ते संशोधनाचे सारसर्वस्व नव्हे. समाजातील निरनिराळ्या प्रवृत्तींच्या परस्परसंबंधांविषयी काही सिद्धान्त अगोदर बांधलेले नसतील, तर असे दिशाहीन व सूत्रहीन संशोधन निरुपयोगी ठरते. विवक्षित उपपत्तींना प्रत्यक्ष प्रमाणाची कसोटी लावून त्यांची सत्यता ठरविणे हाच या संख्यात्मक संकलनाचा हेतू असतो. म्हणून अशा उपपत्तींचे अवधान न राखता साधनसामग्रीचे जरी पर्वतप्राय ढीग रचले, तरी त्यांमधून आपल्या ज्ञानसंपदेत काही लक्षणीय भर पडत नाही.

काही मूलभूत गृहीतकृत्ये स्वीकारून त्यांवरून गणिती पद्धतीने तर्कशुद्ध अनुमाने काढणे हा शास्त्रीय संशोधनाचा दुसरा प्रकार होय. अशा तऱ्हेचे औपपत्तिक आकृतिबंध (थिओरेटिकल मॉडेल्स) उभारण्याची हल्ली अर्थशास्त्रज्ञांमध्ये जणूकाय स्पर्धाच लागली आहे. ही गृहीतकृत्ये वहुधा शास्त्रज्ञांच्या वैयक्तिक अनुभवांवर किंवा वैज्ञानिक अंतर्दृष्टीवर आधारलेली असतात. परंतु त्यांमधून जी अनुमाने निघतात ती प्रत्यक्षाशी ताडून पाहिल्यावर ह्या आकृतिबंधांची उपयुक्तता ठरविता येते. नवी नवी गृहीतकृत्ये योजून त्यांवर नवीन सिद्धान्त उभारणे आणि त्यांचा खरेपणा शाबीत करून प्रस्थापित सिद्धान्तांशी त्यांची सांगड घालणे हा सामाजिक शास्त्रांच्या प्रगतीचा राजमार्ग होय. मात्र ह्या सिद्धान्तांची मौलिकता व प्रामाण्य ही त्यांना आधारभूत असणारी गृहीतकृत्ये किती आशयपूर्ण व वस्तुलक्षी आहेत यांवर अवलंबून असतात. अशी गृहीतकृत्ये ज्या शास्त्रज्ञाला सहजेने प्रतीत होतात, त्याच्या सिद्धान्तांमधून सामाजिक जीवनावर अधिक प्रकाश पडतो. सामाजिक व्यवहारांचे व प्रवृत्तींचे स्वरूप पुष्कळच गुंतागुंतीचे असते. त्यांचे रहस्य जाणून घ्यावयाचे, तर त्यांतील तपशील क्षणभर बाजूस सारून त्यांचे अंतःसूत्र शोधून काढण्याची शास्त्राभ्यासकाने खटपट केली पाहिजे. औपपत्तिक आकृतिबंध रचण्याच्या मागे संशोधकाचा हाच उद्देश असतो. मात्र हे आकृतिबंध परिस्थितीशी पूर्णपणे जुळते नसले, तरी संवादी असावे लागतात. परिस्थितीशी विसंगत किंवा निःसत्त्व अशी गृहीतकृत्ये स्वीकारून त्यांवर सैद्धान्तिक व्यूहके रचल्यास त्यांमधून कदाचित बौद्धिक आनंद मिळेल, सर्वसामान्य वाचक स्तिमित होतील व व्युत्पन्नतेचे प्रशस्तिपत्रही देतील. पण या हवेतील मनोऱ्यांनी शास्त्राची प्रगती होणार नाही; समाजातील विद्यावंतांची उंची वाढणार नाही. अशा प्रकारच्या कपोलकल्पित व्यूहकांचे समर्थन करण्यासाठी पुष्कळदा 'ज्ञान हे उपयुक्त असो वा नसो त्याचे पावित्र्य स्वतःसिद्ध आहे. जिज्ञासापूर्तीचा निरागस आनंद, मानवाच्या अंतःशक्तीचा स्व-तंत्र विलास व संपूर्ण विकास हेच ज्ञानाचे खरे प्रयोजन आहे' असा पक्ष हिरिरीने मांडला जातो. पण ज्ञानाचे चिरंतन पावित्र्य व त्याची देशकालसापेक्ष उपयुक्तता यांमध्ये मुळातच विरोध आहे, असे मानण्याचे कारण नाही. मानवी बुद्धीला आपल्या सामर्थ्याचा प्रत्यय आणून देणारे सत्यज्ञानाचे नवे उन्मेष निःसंशय आनंददायक असतात. त्या वेळी विद्यावंताची मनःस्थिती 'कळों न ये सुखदुःख। तान हरपली भूक'[६] अशी होत असेल. त्याची सामाजिक अस्मिता, किंबहुना बाह्य सृष्टी व मनुष्यत्व यांतील द्वैतही ह्या अनुभवात क्षणभर विरून जात असेल. स्वान्तःसुखाच्या ह्या क्षणावरील त्याचा नैसर्गिक हक्क कोणीच हिरावून घेऊ शकत नाही. मात्र ज्ञानसमाधीचा हा फक्त क्षणच असतो, तो ज्ञानोपासकाच्या जीवनाचा स्थायीभाव होऊ शकत नाही. विद्यानंद हा आत्मनिष्ठ व अलौकिक आहे हे मान्य केले, तरी विद्याभिवृद्धीचा सामाजिक संदर्भ, त्यासाठी खर्ची पडलेले सामूहिक श्रम व संपत्ती यांचा विचार लौकिक दृष्टीनेच करावा लागेल. ज्ञानाची निर्मिती, विकास आणि प्रसार ही कार्ये सातत्याने चालू राहावयाची असतील, तर विद्यावंतांना आपली सामाजिक जबाबदारी टाळता येणार नाही. मात्र त्यासाठी त्यांनी आपले ज्ञानैकनिष्ठेचे ब्रीद

सोडण्याची किंवा विचारस्वातंत्र्याला पारखे होण्याची मुळीच गरज नाही. विज्ञानाची मूळ प्रेरणा जरी मानवाच्या अंतिम हिताची असली, तरी प्रत्येक शास्त्रीय शोध वा सिद्धान्त तात्कालिकदृष्ट्या उपयुक्त ठरला पाहिजे असे कोणीही म्हणणार नाही. कोणतीही नवी उपपत्ती जेव्हा मांडली जाते तेव्हा एकंदर सामाजिक जीवनावर तिचे दूरगामी परिणाम काय होतील याचा खात्रीशीर निर्णय करणे कोणालाच शक्य नसते. कोणत्याही सिद्धान्ताच्या उपयोजनेसाठी विचाराच्या व व्यवहाराच्या प्रांतांत पुरेसे अनुकूल वातावरण नसेल तर तो काही काळ अगदी निरुपयोगी किंवा विघातकही ठरण्याचा संभव असतो. म्हणून एखाद-दुसऱ्या सिद्धान्ताच्या उपयुक्ततेपेक्षा ज्ञानोपासकांच्या भूमिकेचा प्रश्न अधिक महत्त्वाचा आहे. विज्ञानाची कोणतीही शाखा घेतली तरी अमूर्त तत्त्वे व कल्पना यांची चर्चा अटळ आहे. परंतु केवळ बौद्धिक कसरत किंवा कल्पनेची करामत म्हणजे शास्त्रीय उपपत्ती नव्हे. विज्ञानाचा सत्याशी, वास्तवाशी अविभाज्य संबंध आहे. सामाजिक शास्त्रांत कोणत्याही अनुमानाचा आकडेवारीने पडताळा पाहणे अवघड आहे. म्हणून औपपत्तिक आकृतिबंध बांधण्यापूर्वी आपली गृहीतकृत्ये परिस्थितीशी जुळती आहेत याची खात्री करून घेणे अगत्याचे आहे.

शास्त्रज्ञ आणि सामाजिक मूल्ये

नैसर्गिक शास्त्रे व सामाजिक शास्त्रे यांत दुसराही एक मूलभूत फरक आहे. नैसर्गिक शास्त्रे बाह्य सृष्टीचा शोध घेतात. मानवाचे जीवन समृद्ध व सुखावह करणे हेच त्यांचे मूळ प्रयोजन होय. शास्त्रीय शोधांचा वापर मानवाच्या सुखासाठी न होता संहारासाठी होऊ लागला म्हणजे ज्ञाननिष्ठा की मानवनिष्ठा, असा प्रश्न शास्त्रज्ञांपुढे उभा राहतो. सामाजिक शास्त्रे तर व्यक्ती, जाती, वर्ग, प्रदेश, राष्ट्रे व मानवसमाज यांच्या प्रवृत्तींचा व परस्परसंबंधांचा विचार करतात. ह्या प्रवृत्ती, हे संबंध, कधी परस्परपूरक तर कधी परस्परविरोधी असतात. एकाला जे लाभदायक ते दुसऱ्याला हानिकारक ठरण्याचा संभव असतो. शिवाय जाती, वर्ग, प्रांत यांसारखा कोणताही घटक पूर्णपणे एकजिनसी नसतो. त्यात एकमेकांना छेद देणारी द्वंद्वे असतात. अशा वेळी समाजजीवनाबद्दल काही निष्कर्ष काढावयाचे तर सामाजिक कलहात अगदी औपपत्तिक पातळीवर का होईना पण निश्चित बाजू घ्यावी लागते. शास्त्रज्ञ आपापल्या दृष्टिकोनानुसार वेगवेगळे उपाय सुचवितात. वेगवेगळ्या शिफारशी करतात. त्यामुळे सामाजिक शास्त्रांत अनेक मतमतांतरे दिसून येतात. त्यांतील एक बरोबर व इतर चूक असे हमखास सांगणे पुष्कळदा कठीण होऊन बसते.

ह्या पेचातून सुटण्यासाठी सामाजिक उद्दिष्टांच्या बाबतीत शास्त्रज्ञांनी कोणतीही बाजू न घेता तटस्थतेची भूमिका स्वीकारावी असा पक्ष मोठमोठ्या मान्यवर शास्त्रज्ञांनी मांडला आहे. सामाजिक शास्त्रांचा मूळ हेतू वस्तुस्थितीचे सम्यग्ज्ञान करून घेणे, सामाजिक जीवनातील एका विशिष्ट क्षेत्राचे परिशीलन करून त्याचे नियम शोधून काढणे हा आहे. शास्त्रज्ञ प्रत्यक्षात काय आहे व काय नाही याची बारकाईने पाहणी करतो. जे आहे त्याच्या गुणविशेषांचा छडा लावतो. समाजातील वेगवेगळ्या प्रवृत्तींची व त्यांच्या परस्परसंबंधांची तो काटेकोरपणे छाननी करतो. पण कोणते चांगले व कोणते वाईट हे ठरविणे, ग्राह्याग्राह्यतेचा निर्णय देणे हे शास्त्रज्ञाचे काम नव्हे. श्रेयाश्रेय-मीमांसा, कार्याकार्यविवेक हा नीतिशास्त्राचा प्रांत आहे.[७] दोन गटांच्या वा समाजांच्या मूल्यविचारात जेथे मूलगामी फरक पडतो, तेथे निव्वळ युक्तिवादाने किंवा आकडेवारीने त्यांच्यातील मतभेद मिटविता येत नाहीत. पण प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीबद्दल संदेह उत्पन्न झाल्यास मात्र साधनसामग्रीचे पुरेसे संकलन करून त्याचे निराकरण करता येते. वैज्ञानिक सिद्धान्त व नैतिक सिद्धान्त हे अगदी वेगवेगळ्या पातळीवर असतात. न्याय-अन्याय, नीति-अनीती, विधिनिषेध यांबद्दलच्या प्रत्येक समाजाच्या कल्पना भिन्न असतात; आणि त्याही कमी-जास्त प्रमाणात वारंवार बदलत असतात. म्हणून समाजाला नीतितत्त्वांची किंवा ध्येयवादाची शिकवण देण्याची कामगिरी सामाजिक शास्त्रांच्या प्रवक्त्यांनी पत्करू नये. सामाजिक जीवनाची उद्दिष्टे ठरविण्याचा, समाजपरिवर्तनाची दिशा निश्चित करण्याचा अधिकार लोकांचा आहे, त्यांच्या पुढाऱ्यांचा व प्रतिनिधींचा आहे. ही उद्दिष्टे एकदा निश्चित ठरली, की ती किती प्रमाणात परस्परसंवादी किंवा विसंवादी आहेत, त्यांच्या पूर्ततेसाठी कोणकोणते मार्ग उपलब्ध आहेत, त्यांचे सामाजिक संस्थांवर व व्यवहारावर कोणते परिणाम होतील इत्यादी गोष्टी जाणून घेण्यास समाजविज्ञान उपयुक्त ठरेल.

शास्त्रज्ञांच्या तटस्थतेचा दोन निरनिराळ्या बाजूंनी विचार करता येईल. एखाद्या संशोधकाची दृष्टी मुळातच पूर्वग्रहदूषित असते. काही निष्कर्ष अगोदरच त्याच्या मनात भरलेले असतात.

साहजिकच त्यांच्याशी विसंगत असलेल्या घटना दृष्टिआड करून त्यांना पोषक होईल अशीच साधनसामग्री तो जमा करतो; व आपणांस हवे असलेले सिद्धान्त सत्य आहेत अशी स्वतःची फसवणूक करून घेतो. साधनसामग्रीचे संकलन व व्यवस्थापन करताना पदोपदी आड येणारे पूर्वग्रह व आग्रह समाजविज्ञानाला विघातक आहेत याबद्दल कुणाचेही दुमत होणार नाही. संशोधकाची बुद्धी निर्लेप हवी. कोणत्याही पूर्वग्रहांचे व हितसंबंधांचे तिच्यावर आवरण असता कामा नये. वस्तुस्थितीतील सत्य कितीही कठोर व तापदायक असले तरी त्याच्याकडे ज्याला स्थिर दृष्टीने पाहता येत नाही तो शास्त्रज्ञाच्या पदवीप्रत कधीच जाऊन पोहोचणार नाही.

समाजविज्ञानातील पूर्वग्रहरहित निकोपवृत्ती व तंत्रजड निर्जीव तटस्थता यांत जमीनअस्मानाचे अंतर आहे. शास्त्रीय निरीक्षणात निवड ही अपरिहार्यच आहे. उपपत्तींच्या बांधणीसाठी शास्त्रज्ञाला सतत साधनसामग्रीचे संकलन करावे लागते. पण कोणताही शास्त्रज्ञ आपल्या पुढील वास्तवाच्या सर्व पैलूंची कधीच दखल घेत नाही; तशी आवश्यकताही नसते. आपल्या संशोधनकार्याशी संबंधित अशा अर्थपूर्ण घटनांचेच तो परिशीलन करतो.[८] मात्र आपण सादर केलेल्या घटना व आकडे हे बोलके आहेत; अर्थात आपणांस काही सांगावे लागत नाही, अशी जर कुणा शास्त्रज्ञाची कैफियत असेल तर ती अर्धसत्य आहे. शिवाय माणसे चुकतात, फसवतात पण घटना कधी खोटे बोलत नाहीत असेही पुष्कळदा म्हटले जाते. पण खरे पाहिले तर घटना मूकच असतात. त्या आपण होऊन कधी काही सांगत नाहीत. शास्त्रज्ञ त्यांची जुळणी करून, त्यांचा अन्वयार्थ लावून त्यांचे मर्म उलगडून दाखवितो. 'मूकं करोति वाचालम्' ही किमया वैज्ञानिक प्रक्रियेची आहे; घटनांची किंवा आकडेवारीची नाही.[९]

सामाजिक जीवनाबद्दल काही उपपत्ती बांधणे आणि आकडेवारीच्या साह्याने त्यांची सत्यासत्यता पडताळून पाहणे हा शास्त्रीय संशोधनाचाच एक प्रकार होय. ह्याच्या जोडीला निरनिराळ्या गृहीतकृत्यांच्या आधारे औपपत्तिक आकृतिबंधही शास्त्रज्ञांना उभारावे लागतात. या आकृतिबंधांची गृहीतकृत्ये किंवा त्यांमधून निघणारे निष्कर्ष व्यवहाराशी जुळते असल्याचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असला तरी त्यांची सत्यासत्यता आकडेवारीने सिद्ध करता येत नाही. कारण या गृहीतकृत्यांची निवड ही बव्हंशी शास्त्रज्ञाच्या दृष्टिकोनावर अवलंबून असते. कोणत्याही प्रगत समाजातील व्यवहार प्रायः अत्यंत गुंतागुंतीचा असतो आणि प्रत्येक सामाजिक घटनेची अनेक कारणे संभवतात. समाजशास्त्रज्ञ वस्तुस्थितीच्या काही विशिष्ट अंगांचे विश्लेषण करून आपल्या सिद्धान्तांची उभारणी करतात. त्यामुळे एकाच घटनेचे वेगवेगळे पैलू विचारात घेऊन एकाच वेळी अनेक निष्कर्ष काढता येतात; निरनिराळे सिद्धान्त बांधता येतात. ह्यांपैकी प्रत्येक सिद्धान्त तर्कदृष्ट्या निर्दोष व सुसंबद्ध असेल. सर्वांची गृहीतकृत्येही पूर्णपणे वास्तव असू शकतील. त्यामुळे एका विशिष्ट परिस्थितीत यांतील कोणता सिद्धान्त प्रमाण मानावयाचा हे अखेर त्या त्या शास्त्रज्ञाच्या दृष्टिकोनावरून ठरते. सामाजिक व्यवहार हा मानवांच्या परस्परसंबंधांतून घडत असतो. तेव्हा मानवी आकांक्षा व उद्दिष्टे यांचा संदर्भ सोडून सामाजिक शास्त्रांचा अभ्यास होऊ शकत नाही. गृहीतकृत्यांची निवड, त्यांच्या सत्यासत्यतेची कसोटी, साधनसामग्रीच्या संकलनाची दिशा, सिद्धान्तांच्या उपयोजनेचे औचित्य या सर्व बाबतींत शास्त्रज्ञाचा सामाजिक दृष्टिकोन प्रतिबिंबित झाल्याखेरीज राहात नाही. म्हणून सामाजिक शास्त्रांत संशोधकाला पूर्णपणे तटस्थता राखता येईल ही कल्पना दिवसेंदिवस मागे पडत चालली आहे.[१०]

साध्य-साधनविवेक

शास्त्रज्ञांनी सामाजिक उद्दिष्टांचा किंवा मूल्यांचा निर्णय करू नये; त्यांनी फक्त साधनांची चिकित्सा करावी असा पक्ष जे तत्त्वचिंतक स्वीकारतात, ते साध्य व साधन ह्या कल्पना अगदी अलग, स्थिर व साचेबंद आहेत असे समजतात. पण ते बरोबर नाही. प्रत्यक्ष व्यवहारात साध्य-साधनांची अशी फारकत होऊ शकत नाही. साध्य-साधनभाव ही कल्पना सापेक्ष आहे. सामाजिक प्रगती हे साध्य मानले तर व्यक्तिविकास हे साधन होईल. उलट 'व्यक्ती' हे स्वतःसिद्ध मूल्य मानून व्यक्तिविकास हे साध्य म्हटले तर मग सामाजिक प्रगती हे अर्थातच त्याचे साधन होईल. शिवाय इतिहासक्रमात आजची साध्ये ही उद्याची साधने ठरतात; उद्याच्या साध्यांवरून पुढील काळातील प्रगतीची दिशा सूचित होते. कोणत्याही समाजाची उद्दिष्टे एका दृष्टीने त्यातील वैज्ञानिक प्रगतीशी निगडित असतात. शास्त्रीय संशोधनामधून सामाजिक जीवनाच्या विशिष्ट बाजूवर जेव्हा नवा प्रकाश पडतो, तेव्हा निरनिराळ्या जीवनादर्शांच्या शक्याशक्यतेची लोकनेत्यांना, स्थूलमानाने

अनुक्रमणिका

सर्वसामान्य जनांना, कल्पना येते. सामाजिक सुधारणांची उद्दिष्टे अशा नव्या जाणिवांमधून प्रतीत होतात व यथावकाश मान्यता पावतात. ज्या समाजात जातिभेद हे प्राणिसृष्टीतील भेदाइतकेच नैसर्गिक व अपरिहार्य मानले जातात, तेथे जातिभेद-निर्मूलन व संधिसमानता हे स्वाभाविकपणे सामाजिक सुधारणेचे उद्दिष्ट होऊ शकणार नाही. लोकसंख्येच्या अलिखित नियमामुळे कामगारांच्या राहणीचे मान जीवनावश्यक वस्तूंच्या पातळीहून वर जाणे शक्य नाही, असा सिद्धान्त सर्वमान्य झाल्यास कामगार-संघटनांचे प्रयोजनच उरत नाही. समाजातील कोणत्या संस्था बदलणे शक्य आहे व इष्ट आहे, मानवी मनाच्या कोणत्या प्रवृत्तींना किती प्रमाणात वळण लावता येईल, यांबद्दल समाजशास्त्रज्ञांमध्ये जे मतभेद होतात, त्यांमधून वेगवेगळे विचारसंप्रदाय अस्तित्वात येतात. म्हणून साधन-चिकित्सेची साध्यांच्या चिकित्सेपासून सर्वस्वी फारकत करणे बरोबर नाही. शिवाय समाजातील सर्व थरांचे हितसंबंध एकरूप नसतात. पण सत्ताधारी गटांची उद्दिष्टे हीच सगळ्या समाजाची उद्दिष्टे म्हणून पुकारली जातात. शास्त्रज्ञ बहुधा त्यांच्या पूर्ततेचाच विचार करतात. समाजातील दुर्बल गटांची उद्दिष्टे कधी अजाणता तर कधी बुद्धिपुरःसर दुर्लक्षिली जातात. त्यांना अधिकारी प्रवक्ते क्वचितच लाभतात. त्यामुळे त्यांच्या इष्टानिष्टतेची छाननी होत नाही. इतकेच नव्हे तर ती पुष्कळदा अशक्य कोटीतील गणली जातात. पण हेच गट सत्ताभिमुख झाले म्हणजे त्यांच्या उद्दिष्टांना उठाव मिळून साधन-चिकित्सा सुरू होते; आणि संशोधनाला नवी दिशा लागल्याने सामाजिक शाखांची प्रगती होते असा आतापर्यंतचा अनुभव आहे. म्हणून वेगवेगळ्या थरांतील संशोधक पुढे येणे अगत्याचे आहे. तसेच एखाद्या संशोधकाने मांडलेली प्रमेये शिष्टसंमत नाहीत, एवढ्यावरून त्यांची उपेक्षा करणे योग्य होणार नाही.

मूल्यसरणी आणि हितसंबंध

समाजात एकाच वेळी निरनिराळ्या मूल्यसरणी असू शकतात आणि शास्त्रीय सिद्धान्तांशी त्यांचा निकटचा संबंध असतो हे मान्य केले, तरी वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून प्रतिपादलेल्या सिद्धान्तांपैकी कोणते सिद्धान्त प्रमाण मानावयाचे हा प्रश्न शिल्लक राहतोच. येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की, निरनिराळ्या मूल्यसरणींशी निगडित असलेले सिद्धान्त शास्त्रज्ञांच्या व्यक्तिगत निरीक्षणातून व चिंतनातून प्रगट झाले असले, तरी ते केवळ त्यांच्या वैयक्तिक पूर्वग्रहांवर आधारलेले असतात असे नाही. शास्त्रज्ञ हा काही एखाद्या देवदूताप्रमाणे एकदम अवनीतलावर अवतीर्ण होत नाही. समाजातील कोणत्या ना कोणत्या गटाचा तो घटक असतो. त्या गटाच्या भावना व मूल्ये त्याने कळत न कळत आत्मसात केलेली असतात. त्यामुळे सामाजिक संबंधांच्या त्याच्या मीमांसेत त्या विशिष्ट गटाचा दृष्टिकोन प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे अंतर्भूत झालेला असतो. निरनिराळ्या विचार-प्रणालींमागे निरनिराळे हितसंबंध दडलेले असतात. म्हणून समाजाची घडण, त्यातील वेगवेगळ्या गटांच्या आशा-आकांक्षा आणि त्यांचे बदलते हितसंबंध यांची बारकाईने छाननी केल्यास निरनिराळ्या विचार-सरणींचा आशय, मर्मस्थाने आणि मर्यादा स्पष्ट होतात.

समाजात नवे गट उदयास येऊ लागले की, त्यांचे नवे अनुभव व परंपरागत संस्कार, नव्या आकांक्षा आणि रूढ आचार यांच्यामध्ये विरोध उत्पन्न होतो. न्याय व नीती, हक्क व जबाबदाऱ्या, शिक्षण व शासन यांच्याबद्दलच्या नव्या कल्पना मांडल्या जातात. जुन्या संस्थांच्या फेरतपासणीची आवश्यकता भासते. ह्या विचारमंथनामधून नवी गृहीतकृत्ये शास्त्रज्ञांच्या प्रत्ययाला येतात; आणि त्यांच्या आधारे नव्या सिद्धान्तांची उभारणी होते. जुन्या श्रद्धा व संस्था यांच्यामध्ये प्रतिष्ठित वर्गाचे हितसंबंध गुंतलेले असल्याने समाजपरिवर्तनाला ते नेहमीच विरोध करतात. हा विरोध मोडून काढण्याच्या ईर्षेने पुष्कळदा उदयोन्मुख गटांचे प्रतिनिधीही आत्यंतिक भूमिका घेतात. आपण प्रमाण मानलेली मूल्ये हीच खरी मूल्ये व आपणांस गवसले तेच संपूर्ण सत्य अशा भावनेने ते विचार प्रतिपादन करतात. वास्तविक पाहता ज्ञानोपासनेचे क्षेत्र सदैव खुले व स्वयंशासित असावयास हवे. कोणतीही विचारसरणी विशिष्ट वर्गांच्या हितसंबंधांशी कायमची जखडली गेली, सांप्रदायिक अभिनिवेशाने अंध व असहिष्णु बनली तर तिचा स्वतःचा विकास तर खुंटतोच, पण एकंदर ज्ञानाच्या वाढीलाही ती अपायकारक ठरते. ऐतिहासिक काळात सत्ताधारी वर्गांचे हितसंबंध वैचारिक प्रगतीच्या व समाजपरिवर्तनाच्या आड आले आहेत हे खरे. पण सत्ताधारी वर्ग समयज्ञ व समंजस असेल तर जुनी समाजव्यवस्था राबविण्याच्या प्रयत्नांतूनही सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासाला चालना मिळते. शिवाय नव्या गटांच्या प्रवक्त्यांना वास्तवाच्या अलक्षित पैलूंचे आकलन होईल, कदाचित अधिक दूरचे क्षितिज त्यांच्या दृष्टिपथात

अनुक्रमणिका

येईल; त्यामुळे त्यांच्या उपपत्ती अधिक वस्तुनिष्ठ व विचारप्रवर्तक असतील. तरीदेखील जुन्या परंपरेकडे पाठ फिरवून त्यांचा निभाव लागणार नाही. ज्ञानाच्या प्रांतात कोणताही गट मुळाक्षरापासून सुरुवात करू शकत नाही. पूर्वपरंपरेतील सत्त्वांश आत्मसात केल्याखेरीज त्याला पुढे पाऊल टाकता येत नाही. नवे गट झाले तरी त्यांच्या तत्त्वचिंतनाला परिस्थितीच्या व गतेतिहासाच्या मर्यादा पडतातच. तेव्हा सत्य ही आपलीच मक्तेदारी आहे असा दुराग्रह कोणत्याच गटाने बाळगू नये. ज्ञानसाधना हा एक अखंड शोध आहे. तत्त्वचिकित्सा, विचारमंथन व बौद्धिक देवघेव हाच विद्याभिवृद्धीचा एकमेव मार्ग आहे. म्हणून आपल्याहून वेगळ्या विचारप्रणालीवर कोणत्या ना कोणत्या हितसंबंधाचा शिक्का मारून तिला दडपून टाकण्याचा प्रयत्न केल्याने सत्याचा विजय होत नाही. एखाद्या शास्त्रीय उपपत्तीचा खोटेपणा सिद्ध करावयाचा, तर तिच्यातील तार्किक विसंगती उघडकीस आणणे किंवा तिची गृहीतकृत्ये किती अवास्तव व अर्थशून्य आहेत ते दाखवून देणे या दोनच पद्धती आहेत. परस्परांवर वैयक्तिक किंवा वर्गीय स्वार्थाचा आरोप करण्यात विद्यावंतांनी समाधान मानल्यास शास्त्रीय ज्ञानाचा लोप होण्यास वेळ लागणार नाही.

विचारस्वातंत्र्य हेच लोकशाहीचे प्राणतत्त्व असल्याने विचारवंतांनी कोणत्याही परिस्थितीत प्रथम आपल्या माध्यमाशी इमान राखले पाहिजे. स्वार्थाखातर सत्याकडे पाठ फिरविणारे किंवा समाजाशी द्रोह करणारे लोक प्रत्येक क्षेत्रात थोडेफार असणारच. तात्त्विक विवेचनात त्यांचा विचार करण्याचे आपणांस काही प्रयोजन नाही. परंतु विद्यावंत प्रामाणिक व निःस्वार्थी असला तरी त्याच्याकडून आत्मवंचना होण्याचा संभव असतो. म्हणून आपण केवळ शुद्ध ज्ञानाचे उपासक आहोत, कोणत्याही विचारसंप्रदायाशी किंवा मूल्यसरणीशी आपण जखडलेलो नाही असे धरून चालणे श्रेयस्कर नाही. प्रत्येक माणसाच्या मनावर पूर्वसंस्कारांची, परंपरागत मूल्यसरणीची छाया असतेच असते. मग त्याला त्याची जाणीव असो वा नसो. तेव्हा सतत आत्मपरीक्षण करून स्वतःचे पूर्वग्रह जाणून घेणे, आपली विचारसरणी कोणत्या वर्गाच्या हितसंबंधांना पोषक आहे हे शोधून पाहणे हाच पूर्वग्रहांवर मात करून शास्त्रीय दृष्टी आत्मसात करण्याचा एकमेव उपाय आहे. मात्र निःपक्षपातीपणाने निरनिराळ्या प्रश्नांचा अभ्यास करावयाचा, तर विचारवंताने इतिहासक्रमाचे स्थूलमानाने पण साकल्याने ज्ञान करून घेतले पाहिजे; सामाजिक जीवनातील प्रवाहाशी समरस झाले पाहिजे. याचा अर्थ त्याने आपली अभ्यासिका सोडून सभामैदान गाजवावे, राजकारणाच्या आखाड्यात उतरावे किंवा आर्थिक संघर्षात सहभागी व्हावे असा नाही. ज्ञानाच्या कक्षा आज इतक्या विस्तारलेल्या आहेत की, त्याच्या कोणत्याही एका शाखेवर प्रभुत्व मिळवू इच्छिणाऱ्या विद्यावंताला रात्रंदिवस आपल्या व्यासंगात रमून गेले पाहिजे. आजचा काळ हा श्रमविभागाचा आहे. म्हणून प्रत्येकाने आपल्या कार्यक्षेत्राच्या मर्यादा ओळखून वागले पाहिजे. विचारवंत हा विद्येची आराधना करूनच समाजाचे कल्याण साधू शकेल. मात्र अभ्यासासाठी त्याने निवडलेला विषय कितीही लहान असला, तरी त्याची दृष्टी संकुचित असता कामा नये. आपण संपादिलेले ज्ञान विद्याभिवृद्धीला किती उपकारक होईल, समाजाच्या अंतिम कल्याणाशी त्याचा कितपत संबंध पोहोचतो, याचे अनुसंधान त्याने सदैव राखले पाहिजे.

समाजस्थितीचे सम्यक् भान ठेवण्यास अभ्यासक केवळ ज्ञानैकनिष्ठ असून भागत नाही. संशोधनातील सध्याच्या श्रमविभागणीच्या काळात शास्त्रज्ञाला कोणत्यातरी एका ज्ञानशाखेवर आपले लक्ष केंद्रित करावे लागते. विवेचनाच्या सोईसाठी सामाजिक जीवनाचे एकेक क्षेत्र अलग काढून ज्ञानाच्या वेगवेगळ्या शाखा कल्पिल्या, तरी प्रत्यक्ष वास्तवाचे असे तुकडे पाडता येत नाहीत. या दृष्टीने सामान्य माणसाची वृत्ती अधिक निकोप व अकृत्रिम असते. परिस्थितीचे त्याचे ज्ञान जरी ढोबळ स्वरूपाचे असले, तरी कोणत्याही एका अंगावर तो अवास्तव भर देत नाही. रोजच्या व्यवहारात जीवनाच्या निरनिराळ्या अंगांचा तो स्वाभाविकपणेच समन्वय साधतो. म्हणून सामान्य जनांच्या दृष्टीत वास्तवातील एकात्मता व प्रवाहीपणा प्रतिबिंबित झालेला असतो. उलट शास्त्रज्ञ अहोरात्र एकाच विषयाच्या तंद्रीत असल्याने त्याची दृष्टी अभ्यासजड व एकांगी बनते. त्यामुळे आपल्या संशोधनाचे महत्त्व आणि लघुत्व यांची त्याला बरोबर ओळख पटत नाही. याकरिता निरनिराळ्या ज्ञानशाखांत एकसूत्रीपणा आणून सामाजिक जीवनाच्या बदलत्या स्वरूपाचे समग्रदर्शन घडविणारे तत्त्वचिंतक प्रत्येक समाजाला हवे असतात. नाही तर समाजजीवनाच्या एकेका बाजूचे निरीक्षण करताना त्याच्या प्राणतत्त्वाकडे अजिबात दुर्लक्ष होते.

निसर्गविज्ञानातील सिद्धान्तांच्या खरेपणाबद्दल लवकर





अनुक्रमणिका

एकवाक्यता होते व साहजिकच व्यवहारात त्यांचा उपयोग केला जातो. त्यामुळे निसर्गविज्ञानातील उणिवाही ताबडतोब लक्षात येतात. त्यांमधून पुढील संशोधनाला चालना मिळते आणि परिस्थितीच्या वेगवेगळ्या पैलूंची छाननी करता करता नव्या ज्ञानशाखा उगम पावतात. सामाजिक शाखांमधील संशोधनाची व्यवहाराशी हुकमी सांगड घालता येत नाही. त्यामुळे समाजाची वस्तुनिष्ठ गरज व चालू असलेल्या संशोधनाची दिशा यांचा मेळ पुष्कळदा बसत नाही. समाजजीवनाच्या अनेक अंगांची संशोधकाकडून कळत न कळत उपेक्षा होते. ज्ञानैकनिष्ठ विद्यावंत मूल्यांच्या बाबतीत सोवळेपणा राखण्यासाठी मूलभूत प्रश्नांच्या बाबतीत उदासीनता धारण करतात. त्यामुळे शास्त्रज्ञ व तंत्रविशारद यांच्यातील फरक नाहीसा होतो. तंत्रनैपुण्य कितीही वाढत गेले, तरी त्यामधून सर्वसामान्य लोकांच्या आकांक्षा सफल होण्याचा मार्ग निघत नाही. आधुनिक कल्याणकारी राज्यात सामाजिक जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांवर शासनसंस्थेचा अंकुश चालतो. समाजाच्या प्रगतीची दिशा ठरविण्याचे, लोकव्यवहाराला वळण लावण्याचे काम राजकीय पुढाऱ्यांना करावे लागते. आपले नेतृत्व टिकविण्यासाठी त्यांना लोकांची मने जिंकावी लागतात. काही प्रमाणात का होईना, पण त्यांच्या आशा-आकांक्षांची दखल घ्यावी लागते. पाश्चात्त्य देशांत पक्षनिष्ठ राजकारणाचा जमाना सुरू झाल्यावर उदारमत-वादी व समाजवादी विचारसरणीच्या प्रणेत्यांनी सामाजिक शास्त्रांतील वेगवेगळ्या उपपत्तींचे विश्लेषण करून समाजाची स्थिती व गती यांसंबंधी काही आडाखे बांधले व त्यांच्या आधारे आपला जीवनविषयक दृष्टिकोन विशद करून सांगितला. त्यांचे काही अंदाज व भाकिते इतिहासक्रमात चुकीची ठरली असतील; त्यांच्या सांप्रदायिक भाष्यकारांनी आत्यंतिक भूमिका घेऊन त्यांच्या मूळ सिद्धान्तांचा विपर्यास केला असेल; पण तेवढ्यामुळे ह्या तत्त्वविमर्शकांच्या कार्याचे महत्त्व कमी होत नाही. राजकीय विचारवंत तर सोडाच, पण पाश्चात्त्य देशांतील विद्यापीठे व शिक्षणसंस्था यांतील तत्त्वचिंतकही समाजाच्या भवितव्याबद्दल उदासीन नव्हते. उद्बोधन-युगाच्या (द एज ऑफ एनलायटनमेंट) सुरुवातीपासून तो पहिल्या महायुद्धापर्यंत मानवी श्रेय, सामाजिक प्रगती हीच युरोपातील ज्ञानोपासनेची प्रेरणा होती. त्यामुळे सामाजिक शास्त्रांच्या वाढीला पोषक असे वातावरण तेथे निर्माण झाले. अलीकडच्या काळात मात्र ही परिस्थिती पुष्कळच बदलली आहे. राजकीय पक्षांचे सामर्थ्य वाढले. सभासदांच्या संख्येत कितीतरी भर पडली. पक्षबांधणी व प्रचारतंत्र यांच्याकडे विशेष लक्ष पुरविले जाऊ लागले. पण तत्त्वविचाराच्या बाबतीत मात्र राकीय पक्षांची पीछेहाट झाली. पक्षयंत्रणा ताब्यात घेऊन राजकीय आघाडीवर अग्रभागी असणारे आजचे पुढारी निवडणुका जिंकण्यास पुढे सरसावतात.. तात्कालिक लाभहानीचा हिशेब ते तत्परतेने करतात. परंतु वारंवार सिंहावलोकन करून ध्येयसिद्धीच्या दृष्टीने आपण किती अंतर कापले याची चौकशी करण्यास त्यांना सवड नसते, उत्सुकताही नसते. विद्यावंतांचा सोवळेपणा आणि पक्षनेत्यांची संकुचित वृत्ती यांमुळे पाश्चात्त्य देशांतही सामाजिक प्रगतीचा आशय व साधना यांबद्दल बराच संभ्रम निर्माण झालेला आढळतो. तत्त्वप्रणालीच्या ऱ्हासाचेच (एन्ड ऑफ आयडियालजी)'' हे युग आहे अशी अनेकांची समजूत होण्याचे कारण हेच होय.

भारतातील समाजप्रबोधन

जगातील तत्त्वचिंतकांना अस्वस्थ करणारे हे प्रश्न भारतीय विद्यावंतांच्या मनात संमोह निर्माण करीत असल्यास नवल नाही. आपल्या या खंडप्राय देशातील समाज भिन्न भिन्न थरांत विभागलेला आहे. शिवाय आपल्या आचारविचारांतील मध्ययुगीन अवशेष, आर्थिक मागासलेपण, पाश्चात्त्य विद्येचे संस्कार व स्वातंत्र्यचळवळीची परंपरा यांमुळे आपल्या सामाजिक जीवनात काही विशिष्ट प्रवृत्तींचे प्राबल्य दिसून येते. आधुनिक पद्धतीच्या समाजकारणाला येथे एकोणिसाव्या शतकात सुरुवात झाली. इंग्रजी शिक्षणामुळे भारतातील पुढारलेल्या वर्गांना नवीन दृष्टी मिळाली. पाश्चात्त्यांचे अनुकरण करून आपल्या समाजाची सर्वांगीण सुधारणा घडवून आणण्याची त्यांनी ईर्षा बाळगली. मात्र तत्कालीन भौतिक परिस्थितीमुळे त्यांच्या कर्तृत्वाला बऱ्याच मर्यादा पडल्या. औद्योगिक क्रांतीसाठी लागणारा भांडवलसंचय ब्रिटिशांच्या वसाहतवादी धोरणामुळे होत नव्हता. व्यापारीवर्गाची उपक्रमशीलता बेताची होती. तंत्रकौशल्याची तर फारच वाण होती. आर्थिक प्रगतीचा वेग मंद राहिल्याने औद्योगिक क्षेत्रातील नव्या वर्गांना आपल्यांतील सुप्त सामर्थ्याचा अद्याप प्रत्यय आला नव्हता. राजकीय पराभवामुळे जुने सरंजामदार निष्प्रभ झाले होते. मात्र ज्ञानोपासनेची परंपरा असलेल्या उच्चवर्णीयांनी नव्या जमान्याचा नूर लवकर ओळखला, आणि वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेसाठी का होईना पण प्राप्त परिस्थितीशी जुळते

घेऊन इंग्रजी विद्येची आराधना सुरू केली. पहिल्या महायुद्धापर्यंत तरी भारताच्या सामाजिक व राजकीय उत्क्रांतीत उच्चवर्णीय विचारवंतच आघाडीवर होते. साहित्य, तत्त्वज्ञान, इतिहास, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र इत्यादी विषयांचा त्यांनी कसोशीने अभ्यास केला. आपल्या अवनतीची कारणे शोधून ती नाहीशी करण्यासाठी त्यांनी विचारजागृतीचे कार्य हाती घेतले. पाश्चात्त्यांची वैज्ञानिक प्रगती, आर्थिक उत्कर्ष, जबाबदार राज्यपद्धती आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य व सामाजिक न्याय यांचा हिरिरीने पाठपुरावा करणारे विचारसंप्रदाय यांमुळे आपल्याकडील विद्यावंत एकदम भारले गेले. पाश्चात्त्यांविषयी त्यांच्या मनात न्यूनगंड निर्माण झाला आणि त्यामधून आपल्या सांस्कृतिक जीवनात एक अंधानुकरणाची व दुसरी आत्मगौरवाची अशा परस्परविरोधी प्रवृत्ती पोसल्या गेल्या.

युरोपातील वैचारिक प्रगती तेथील बदलत्या परिस्थितीतून स्वाभाविकपणे घडून आली होती. राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक क्षेत्रांत तेथे वेळोवेळी ज्या समस्या उभ्या राहिल्या त्यांचे स्वरूप उलगडण्याच्या प्रयत्नांतून सामाजिक शास्त्रांची वाढ झाली. भारतात अशा स्वाभाविक विकासक्रमाला वाव नव्हता. जी उद्योगप्रधान संस्कृती येथे नव्याने उदयास येत होती, तिच्यातील अनिष्ट प्रवृत्तींची आणि त्यांवरील उपायांची पाश्चात्त्य विचारवंतांनी वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून अगोदरच छाननी केली होती. म्हणून त्यांच्या विचारांची उसनवारी करण्यावरच येथील पुष्कळशा विद्यावंतांनी समाधान मानले. भारतातील सामाजिक परिस्थिती युरोपातील समाजस्थितीहून अगदी भिन्न होती. म्हणून पाश्चात्त्यांचे अनेक समाजशास्त्रीय सिद्धान्त येथे तंतोतंत लागू पडणे कधीच शक्य नव्हते. त्यांच्या संशोधनपद्धतीचा अवलंब करून आपल्या सामाजिक व्यवहारांचे आपण स्वतंत्रपणे परिशीलन करण्याची आवश्यकता होती. प्रत्येक समाजाला स्वतःचा मार्ग स्वतःच शोधावा लागतो. दुसऱ्यांचे अनुभव प्रेरक व उद्बोधक ठरतात. परंतु त्यांचे निष्कर्ष जसेच्या तसे पत्करणे हितावह होत नाही. समाज-परिवर्तनाच्या कार्यात प्रज्ञाशून्य पढिकतेला स्थान नाही. पोथी-प्रामाण्य हे ज्ञानोपासकाने नेहमीच वर्ज्य मानले पाहिजे. मग ते मनु-याज्ञवल्क्यांच्या बाबतीत असो किंवा मिल-स्पेन्सर, मार्क्स-लेनिन यांच्या बाबतीत असो. कोणत्याही जुन्यानव्या ग्रंथांत किंवा संप्रदायांत संपूर्ण सत्य ग्रथित झालेले आहे; ते श्रद्धापूर्वक समजून घ्यावयाचे, त्यांचा प्रसार करावयाचा एवढेच विद्यावंतांचे काम आहे असे एकदा गृहीत धरले, की ज्ञानाची, विचाराची प्रगती संपली असे म्हणावयास हरकत नाही.

गेल्या शंभर वर्षांतील आपला सांस्कृतिक इतिहास पाहिला, सामाजिक प्रश्नासंबंधी येथे झालेले वाद वाचले की, आपल्या प्रेरणा, विचार, संघटना व चळवळी यांतील परभृतता तीव्रतेने जाणवल्याखेरीज राहात नाही. काही थोडे अपवाद वगळले तर आपल्यातील श्रेष्ठ विचारवंतांनीही बुद्धी हे सत्यान्वेषणाचे साधन म्हणून न योजता वाग्युद्धातील युक्तिवादाचे व प्रतिष्ठारक्षणाचे हत्यार म्हणून वापरलेले आहे. पाश्चात्त्यांच्या व आपल्या विकासातील अंतर लक्षात घेता प्राथमिक विचार-जागृतीच्या काळात कदाचित हे अपरिहार्यही असेल. परंतु इतिहास जसा घडला तसा आपण समजून घेतला पाहिजे. पूर्वसूरींच्या कामगिरीबद्दल कृतज्ञता बाळगूनही त्यांच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या पाहिजेत. जुन्या चुकांची पुनरावृत्ती होऊ नये म्हणून दक्षता राखली पाहिजे.

विचारपरिवर्तनाच्या मर्यादा

एकोणिसाव्या शतकातील विद्यावंत हे बव्हंशी उच्चवर्णीय असल्याने साहजिकच त्यांच्या जाणिवा आणि हितसंबंध यांनी त्यांचे समाजसुधारणेचे कार्य सीमित झाले होते. तसे पाहिले तर सबंध भारताच्या भवितव्याचा विचारच त्यांच्या मनात सदैव घोळत होता. या दृष्टीने त्यांची भूमिका तत्त्वतः विशुद्ध आणि व्यापक असली तरी त्यांनी प्रत्यक्ष हाती घेतलेले प्रश्न प्रामुख्याने उच्चवर्णीयांच्या जीवनाशी निगडित होते. त्या काळात सुशिक्षित वर्गातही रूढिवादाचे प्रस्थ बरेच होते. तेव्हा रूढींच्या पाशांतून मानवी बुद्धीला मुक्त करून सामाजिक व्यवहारांत व्यक्ति-स्वातंत्र्याच्या तत्त्वाची स्थापना करण्याचा सुधारकांचा प्रयत्न होता. दलितांची दुःखे पाहून त्यांचे मन द्रवले, आणि समाजाच्या अगदी खालच्या थरांतील लोकांनाही माणुसकीने वागविले पाहिजे, असा त्यांनी आग्रह धरला. व्यक्तिविकास, कुटुंबसुधारणा, स्त्री-दास्यविमोचन आणि अस्पृश्यतानिवारण या विषयांवरच त्यांनी आपले लक्ष केंद्रित केले. यापलीकडे समाजातील वेगवेगळ्या गटांच्या परस्परसंबंधांचे किंवा समाजरचनेच्या मूलतत्त्वाचे त्यांनी फारसे विवेचन केले नाही. त्यामुळे त्यांचे विचार बहुजनसमाजाच्या अंतःकरणाला जाऊन भिडले नाहीत. सनातनी व सुधारक यांच्यामध्ये अनेक सामाजिक प्रश्नांवर अटीतटीचे वाद झाले. शहरांतील पांढरपेशांच्या मनावर

त्यांचा थोडाबहुत संस्कार झाला. पण खेड्यापाड्यांतील रूढि-प्रामाण्याच्या तटबंदीला त्यांच्यामुळे जरासुद्धा धक्का बसला नाही. पुढे इंग्रजी शिक्षणाचे लोण समाजाच्या सर्व थरांत जाऊन पोहोचल्यावर ब्राह्मणेतर आणि अस्पृश्य समाजांतील सुशिक्षित लोकांना सामाजिक गुलामगिरी नष्ट करण्याची आच वाटू लागली. परंतु पूर्वीपासून विद्याव्यासंगाची परंपरा नसल्याने त्यांचे मतप्रतिपादन बव्हंशी प्रचाराच्या पातळीवरच राहिले. आपल्या विचारांना शास्त्रशुद्ध व सफाईदार मांडणीची त्यांना जोड देता आली नाही. डॉ. आंबेडकर हे याला एकमेव अपवाद होत. फुले-भालेकर-लोखंडे यांचा दृष्टिकोन निःसंशय क्रांतिकारक होता. पण त्यांच्या संप्रदायामधून, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे सोडले तर, त्यांच्या विचारसरणीचे सोपपत्तिक व सांगोपांग विवरण करणारे विद्यावंत पुढे आले नाहीत. नंतरच्या काळातही समाजवादी पक्षांच्या कार्यकर्त्यांनी राजकीय व आर्थिक प्रश्नांना महत्त्व दिले, तरी सामाजिक प्रश्नांची सातत्याने दखल घेतली नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर बहुजनसमाजाच्या प्रतिनिधींनी सत्ता-स्थाने हस्तगत केली आणि उच्चवर्णीय मध्यमवर्गाचे पुढारीपण संपुष्टात आले. तेव्हा ह्या वर्गातील विद्यावंत समाजपरिवर्तनाच्या कार्याबद्दल अधिकच उदासीन बनले. त्यामुळे सर्वसामान्य जनतेच्या पाठिंब्यावर देशात मोठमोठी आंदोलने घडून आली, पण त्यांतून समाजक्रांतीला पोषक असा विचार येथे निर्माण झाल्याचे दिसून येत नाही.

भारतातील समाजपरिवर्तनाचा प्रश्न खूपच अवघड होता. ब्रिटिशांची राजवट बोलूनचालून परकीय. स्वातंत्र्यासाठी तिच्याशी झगडणे क्रमप्राप्तच होते. पण त्याबरोबरच आपल्या सामाजिक प्रगतीसाठी पाश्चात्त्य संस्कृतीतील चैतन्य-तत्त्व आत्मसात करण्याची आवश्यकता होती. काळाच्या ह्या गरजा ओळखून त्याचा नीट मेळ घालणे भारतीय विचारवंतांना पाहिजे तितक्या प्रमाणात जमले नाही. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जेव्हा येथे राष्ट्रीय पुनरुत्थानाची लाट उसळली, तेव्हा आधुनिक सुधारणांना विरोध करून प्राचीन परंपरेचे गोडवे गाणे हे देशभक्तीचे लक्षण मानले गेले. इंग्रजी वाङ्मय वाचून आपला धर्म, तत्त्वज्ञान, साहित्य, कला, इतिहास यांचे पुनर्मूल्यमापन करण्याची प्रेरणा आपणांस मिळाली. विल्यम जोन्स-कोलब्रुक-मॅक्समुल्लरप्रभृती पाश्चात्त्य पंडितांनी प्राच्यविद्यासंशोधनाचे कार्य हाती घेतले होते. त्यांच्या ज्ञानलालसेला व गुणग्राहकतेला देशाच्या किंवा धर्माच्या मर्यादा नव्हत्या. त्यांनी संस्कृत वाङ्मयाची व भारतीय दर्शनांची थोरवी जगाच्या निदर्शनास आणून दिली. त्यामुळे आपल्या दुखावलेल्या अस्मितेला नवजीवन लाभले. वास्तविक पाहता हा आपला वारसा आहे; त्याचे रहस्य आपणच अधिक चांगल्या रीतीने विशद करू शकू, अशा आत्मविश्वासाने भारतातील विद्यावंतांनी या विषयात लक्ष घातले. प्राच्यविद्या-पंडितांच्या मानाने ख्रिस्ती धर्मोपदेशक व इंग्रज इतिहासकार अगदीच संकुचित व पूर्वग्रहदूषित वृत्तीचे होते. त्यांच्या ग्रंथांत अहंगंड व पक्षपात यांचे बरेच प्राबल्य होते. त्यांचे भ्रामक युक्तिवाद आणि चुकीचे निष्कर्ष खोडून काढण्यासाठी इतिहास-संशोधनाची आणि धर्म व तत्त्वज्ञान यांच्या अध्ययनाची मुहूर्तमेढ भारतात रोवली गेली. मात्र या संशोधनाच्या व समीक्षेच्या मुळाशी आत्मसमर्थनाची, कधीकधी आत्मगौरवाचीही प्रेरणा असल्याने, आपल्या सामाजिक संस्था आणि विचार-प्रवाह यांच्या पूर्वग्रहरहित वस्तुनिष्ठ विवेचनाला येथे वाव मिळाला नाही. पाश्चात्त्य समाजरचनेतील उदारमतवादी मूल्ये ज्यांनी निःसंकोचपणे स्वीकारली, त्यांना येथील परिस्थितीशी त्यांची बेमालूम सांगड घालता आली नाही. त्यामुळे त्यांचे विचार काहीसे उथळ व उपरे राहिले. ज्यांना भारतीय संस्कृती व परंपरा यांचा अभिमान होता, त्यांनी लोकांच्या राष्ट्रीय भावनेला प्रोत्साहन देण्याच्या निमित्ताने जुन्या कल्पनांचे आधुनिकीकरण करण्याचा आणि आपल्या दोषांना गुणांचे रूप देण्याचा मार्ग स्वीकारला. त्यामुळे त्यांच्या लेखनातून शास्त्रशुद्ध संशोधनाचा आणि विचारसरणीचा पाया घातला गेला नाही.

समाजात जेव्हा जुन्यानव्या प्रवृत्तींचा संघर्ष सुरू होतो, तेव्हा विचाराच्या क्षेत्रातही बहुधा बुद्धीपेक्षा भावनेचा पगडा अधिक बसतो. आपल्या देशातील विद्यावंतांचीही तीच गत झाली. सनातनी व सुधारक ह्या दोन्ही पक्षांनी परस्परांचे मनोगत जाणून घेण्याची फिकीर न करता एकमेकांवर असहिष्णुतेने व अनुदारतेने प्रहार करण्यातच धन्यता मानली. न्यायमूर्ती रानडे यांनी मात्र समतोल व सारग्राही वृत्तीने आणि विधायक दृष्टीने प्रत्येक प्रश्नाची छाननी करून समाजाला मार्गदर्शन करण्याची पराकाष्ठा केली. भारतीय परंपरा आणि पाश्चात्त्य विचारप्रवाह यांच्या मूलतत्त्वांचे त्यांनी स्वतंत्र बुद्धीने परिशीलन केले. त्यांनी स्वत्व-भावनेची जोपासना केली, पण सत्यनिष्ठेला बाध येऊ दिला नाही. आपल्या परंपरेचा त्यांनी अभिमान बाळगला, पण तिच्यातील जडत्वाची गय केली नाही. समाजजीवन सलग व प्रवाही आहे, धर्म, तत्त्वज्ञान,

सामाजिक संस्था, अर्थव्यवहार, राजकारण ही त्याची अंगे परस्परावलंबी आहेत याची त्यांनी लोकांना जाणीव करून दिली. ह्या सर्व क्षेत्रांचा त्यांनी सारख्याच आस्थेने परामर्श घेतला. प्रत्येक क्षेत्राच्या स्वायत्ततेचे भान राखूनही आपले सर्व विचारप्रतिपादन उदारमतवादाच्या सूत्रात गुंफण्याची त्यांनी दक्षता घेतली. मात्र रानडे यांची भूमिका केवळ ज्ञानैकनिष्ठ तत्त्वचिंतकाची नव्हती. लोकांच्या चालीने चालणारे ते एक जबाबदार नेते होते. समाजपरिवर्तन हे अखेर लोकांच्या इच्छेने व कृतीने घडले पाहिजे, अशी त्यांची धारणा होती. प्रत्यक्ष कार्याकडे त्यांची सतत नजर होती. त्यामुळे त्यांच्या मतप्रतिपादनाला काही मर्यादा पडल्या. त्यांनी जाणूनबुजून सत्यापलाप कधी केला नाही. पण संपूर्ण सत्याचा सामाजिक व्यवहाराशी मेळ घालताना येणारी शबलता त्यांनी नम्रपणे स्वीकारली. वैयक्तिक मानहानी पत्करूनही समाजाला विचारप्रवण बनविण्यासाठी ते झटले, झगडले. त्यांची विचारसरणी लोकांना आळणी व मिळमिळीत वाटली. त्यांच्या विद्वत्तेचा, सौजन्याचा, समाजहितबुद्धीचा खूप उदोउदो झाला, पण त्यांच्या तत्त्वांची बूज राखली गेली नाही. त्यांच्या विचार-संप्रदायातील चिरंतन अंशाकडेही कोणी लक्ष दिले नाही.

पहिल्या महायुद्धानंतर पुढे गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली राजकीय चळवळ जोराने फोफावली, सर्वसामान्य जनतेत फार मोठी जागृती घडून आली. देशातील निरनिराळे वर्ग आणि शक्ती स्वातंत्र्यसंग्रामात एकत्र आल्या. राजकीय ऐक्याला तडा जाऊ नये म्हणून सामाजिक व आर्थिक प्रश्न मतपरिवर्तनाच्या व तडजोडीच्या मार्गाने सोडविण्याचे धोरण काँग्रेसने स्वीकारले. वेगवेगळ्या हितसंबंधांच्या सुरक्षिततेसाठी झगडणारे पक्ष अस्तित्वात आले. काँग्रेसच्या निशाणाखाली झालेल्या स्वातंत्र्यचळवळीबद्दल त्यांनी विशेष उत्साह न दाखविल्याने त्यांच्या भूमिकेची सहानुभूतीपूर्वक दखल घेतली गेली नाही. जुन्या परंपरा आणि आधुनिक विचारप्रवाह यांच्यामधील मूलभूत विरोध निपटून काढण्याऐवजी त्यांच्या तात्पुरत्या समन्वयावरच येथील राष्ट्रवादी विचारवंतांनी वारंवार जोर दिला. अध्यात्मवाद आणि भौतिकवाद, शब्दप्रामाण्य आणि बुद्धिप्रामाण्य, रूढिवाद आणि व्यक्तिवाद यांसारख्या परस्परविरोधी प्रवृत्ती आपल्या विचारवंतांच्या मनःकोशात गुण्यागोविंदाने एकत्र नांदताना आढळतात. शिवाय ज्या समाजात विद्यावंतांचा भरणा पुष्कळच अधिक होता, त्यातील जुन्या वजनदार पुढाऱ्यांनी गांधीयुगात सामाजिक, राजकीय व आर्थिक आंदोलनांना कसून विरोध करण्याचे व्रत अंगीकारले. त्यांपैकी काही नेत्यांनी नव्या चळवळीच्या कार्यक्रमातील अनेक कलमांना तत्त्वतः विरोध करूनही सत्याग्रहात भाग घेतला, पण चळवळीचा जोर ओसरताच पुन्हा त्यांनी आपला वेगळा सूर काढण्यास सुरुवात केली. त्यांना समाजपरिवर्तनापेक्षा सत्तासंपादनाची खरी आच होती. सामाजिक जीवनातील, विशेषतः राजकारणातील हा कृतिशीलतेचा काळ होता. खेड्यापाड्यांत जाऊन कार्य करणाऱ्या स्वयंसेवकांनी विद्यावंतांच्या निष्क्रियतेकडे, प्रतिगामीपणाकडे बोट दाखवून ग्रंथाध्ययनाची उपेक्षा केली. उलट, सामुदायिक आंदोलने म्हणजे हुल्लडबाजी असे समजून बहुतेक उच्चवर्णीय विद्यावंत स्वयंकेंद्रित बनले. नव्या प्रवाहाशी समरस होणारे विद्यावंत केवळ अपवाद होत. त्यामुळे आपल्या सामाजिक जीवनात ज्ञान आणि अनुभव, स्वतंत्र विचार आणि सामूहिक कृती यांची फारकत झाली. डोळ्यांसमोर इतिहास घडत होता; पण त्याच्या प्रेरक तत्त्वांचे आणि शक्तींचे विश्लेषण करण्याची कुणाला गरज भासली नाही.

आर्थिक मूल्यांचा प्रभाव

भारतातील जुन्या जातिबद्ध समाजव्यवस्थेत ज्ञानोपासना ही उच्चवर्णीयांची मिरास होती. शास्त्रीपंडित, तत्त्वविमर्शक आणि साहित्यिक यांना समाजात मानाचे स्थान होते. इंग्रजी अंमल सुरू झाल्यावर या वरिष्ठ वर्णातील लोकांनी आधुनिक शिक्षणाकडे प्रथम धाव घेतली. पहिल्या महायुद्धानंतर येथील औद्योगिक विकासाचा वेग वाढला. भांडवलसंचय होत जाऊन मोठमोठ्या कारखान्यांची उभारणी झाली. त्याबरोबर विद्येऐवजी पैसा हे प्रतिष्ठेचे गमक होऊन बसले. सांस्कृतिक क्षेत्रात आधुनिक संघटनेच्या तत्त्वांचा प्रसार झाल्यावर शास्त्रज्ञ, अध्यापक, वृत्तपत्रकार इत्यादी विद्यावंतांवर दुसऱ्याचे पगारी सेवक बनण्याची पाळी आली. त्यामुळे सामाजिक जीवनातील आधुनिक भांडवलशाही मूल्यांचा प्रभाव वाढत चालला. ज्यांना शिक्षणाची परंपरा व संधी आहे आणि जे सत्यसंशोधन व ज्ञानप्रसार हे आपले कर्तव्य समजतात त्या सर्वांचा विद्यावंतांत समावेश होतो. एकोणिसाव्या शतकात प्राध्यापक, शिक्षक, संपादक व प्रशासक यांनी संशोधनाच्या व ज्ञानप्रसाराच्या क्षेत्रांत स्वयंस्फूर्तीने भरीव कामगिरी केलेली आहे. आजतागायत विद्येची व सांस्कृतिक मूल्यांची जोपासना करणाऱ्या ह्या उच्चवर्णीय

मध्यमवर्गाची आता दोन शकले झाली आहेत. मोठमोठ्या पगाराच्या जागा पटकावून व पाश्चात्त्य राहणीचा आदर्श डोळ्यांपुढे ठेवून अद्ययावत सुखसोयींचा पाठलाग करणारा उच्च मध्यमवर्ग देशात निर्माण झाला आहे. त्यात तंत्रविद्या-विशारद, निरनिराळ्या कंपन्यांचे व्यवस्थापक, वरिष्ठ श्रेणीतील प्रशासक आणि पहिल्या प्रतीचे डॉक्टर, वकील आणि इंजिनियर यांचा समावेश होतो. हा वर्ग संख्येने थोडा असला तरी त्याचे स्थानमाहात्म्य फार मोठे आहे. समाजातील मोक्याची ठिकाणे त्याच्या हातात आहेत. त्याची सांपत्तिक स्थिती उत्तम असल्याने त्याला मानसिक स्वास्थ्य भरपूर लाभते. परदेशांत जाऊन आल्याने ह्या वर्गातील लोकांचा आधुनिक जगाशी परिचय झालेला असतो. व्यवसायाच्या निमित्ताने का होईना कुठल्या तरी ज्ञानशाखेशी त्यांना सतत संपर्क ठेवावा लागतो. आपापल्या क्षेत्रात स्वतंत्र बुद्धीने निर्णय घेण्याची त्यांच्या अंगी पात्रता असते. मात्र या गटातील बहुतेक लोक आपल्या दैनंदिन कार्यात सदैव मग्न झालेले असतात. पैसा व प्रतिष्ठा हीच त्यांची दैवते बनतात. जुन्या अविभक्त कुटुंबपद्धतीचे पाश झुगारून दिल्यामुळे स्वतःच्या आप्तेष्टांपासूनही ते दुरावतात. मग बहुजनसमाजाबद्दलच्या सहानुभूतीचा प्रश्नच उरतो कुठे? आपले निर्णय तांत्रिक दृष्ट्या बिनचूक असले म्हणजे झाले; त्यांचे एकंदर सामाजिक जीवनावर काय परिणाम होतील याचा विचार करण्याची आपणांस आवश्यकता नाही; धोरण ठरविणे हे उद्योगपती व लोकप्रतिनिधी यांचे काम, ते कार्यवाहीत आणण्याची जबाबदारी आपली, असा सोयीस्कर श्रमविभाग त्यांनी स्वीकारलेला असतो. त्यामुळे आपल्या व्यावसायिक यंत्रणेतील ते एक कार्यक्षम पण प्रेरणाशून्य घटक होऊन राहतात. एखाद्या सुरक्षित बेटाप्रमाणे ते एकंदर समाजापासून अलग झालेले असतात. समाजपरिवर्तनाबद्दल त्यांना आस्था तर वाटत नाहीच, उलट आपले स्थान डळमळेल या भीतीने आहे ती व्यवस्थाच ते अधिक पसंत करतात. सामाजिक जाणिवांना पारखे झाल्याने हळूहळू त्यांच्या संपन्न जीवनातही एक प्रकारची पोकळी निर्माण होते. अत्यंत कुशाग्र बुद्धी असूनही विद्याभिरुची हरवून बसलेल्या ह्या लोकांना खऱ्याखुऱ्या अर्थाने विद्यावंत म्हणता येणार नाही.

ह्याच्या अगदी उलट स्थिती कनिष्ठ मध्यम वर्गाची आहे. त्यात शिक्षक, कारकून, दुय्यम दर्जाचे पदाधिकारी, वृत्तपत्रलेखक इत्यादिकांचा समावेश होतो. हा वर्ग सध्याच्या निर्घृण जीवनकलहात अगदी पिचून जात आहे. शहरांतील यांत्रिक जीवन, प्रत्येक व्यवसायातील वाढती स्पर्धा आणि महागाईमुळे होणारी आर्थिक कुचंबणा यांमुळे हा वर्ग त्रासून गेलेला आहे. त्याच्या दृष्टीने पदवी हे केवळ निर्वाहाचे साधन झाले आहे. स्वतंत्र बाण्याने ज्ञानोपासना करण्याइतकी अनुकूलता व उमेद त्याला राहिलेली नाही. हा वर्ग बुद्धिजीवी असला, तरी त्यामधून विद्यावंतांमध्ये विशेष भरती होण्याचा यापुढील काळात फारसा संभव नाही. मात्र हा वर्ग समाजाच्या भवितव्याबद्दल उदासीन नाही. सांस्कृतिक मूल्यांबद्दल अजूनही त्याला आस्था आहे. त्यातील अनेक लोक चोखंदळ वाचक, निष्ठावंत शिक्षक, प्रभावी लेखक व सामाजिक कार्यकर्ते आहेत. जुनी सामाजिक प्रतिष्ठा गेली आणि आर्थिक परिस्थिती अधिक कठीण झाली, याबद्दल ह्या वर्गाच्या प्रतिक्रिया वेगवेगळ्या दिसून येतात. पराभूतपणामुळे काही लोक प्रतिगामी बनतात तर काही लोकांना बहुजनसमाजाच्या आर्थिक व सामाजिक प्रश्नांबद्दल अधिक जिव्हाळा वाटू लागतो. असे लोक शास्त्रज्ञ, तत्त्वचिंतक आणि सामान्य जनता यांच्यातील दुवा म्हणून उत्कृष्ट कामगिरी बजावू शकतील. पण सांस्कृतिक क्षेत्रातील वातावरणही उच्चतर मूल्यांच्या, व्यापक ध्येयवादाच्या प्रसाराला सध्या पोषक राहिलेले नाही. ज्यांच्या ठिकाणी प्रतिभेचा स्फुलिंग आहे ते प्रतिकूल परिस्थितीशी झगडून ज्ञानाची वा कलेची उपासना चालू ठेवतात. त्यांना थोडेसे यश मिळताच त्यांच्या भोवती प्रलोभने येऊन उभी ठाकतात. मग आत्मवंचनेस प्रारंभ होतो. प्रथम ध्येय व व्यवहार यांचा मेळ घालण्याची उत्कंठा आणि पुढे जरा सुखासीनतेची हवा मानवताच राजरोस संधिसाधुपणा. सरकारी पारितोषिकांचा व मानमान्यतेचा जास्तीत जास्त फायदा उठवून उच्च मध्यम वर्गात प्रविष्ट होण्याची त्यांची धडपड सुरू होते. भांडवलशाही युगाचा हा मोठ्यात मोठा चमत्कार आहे की, रंजल्या-गांजलेल्यांच्या दैन्यावस्थेचे भांडवल करून वैयक्तिक उत्कर्ष साधता येतो. शिवाय स्पर्धेच्या राज्यात श्रमाची किंमत मागणीपुरवठ्याच्या तत्त्वनुसार ठरविली जाते; त्यामुळे नफ्याच्या दृष्टीने चालणाऱ्या औद्योगिक कंपन्या भरपूर वेतनाचे आमिष दोखवून पहिल्या दर्जाच्या विद्यावंतांना आकर्षून घेतात. साहजिकच दुय्यम दर्जाचे लोक सांस्कृतिक क्षेत्राच्या वाट्याला येतात. त्यांच्यावरील जबाबदारी फार मोठी असते; पण ती पेलण्याइतके स्वास्थ्य व गुणवत्ता त्यांना मिळविता येत नाही. स्वतःच्या प्रतिष्ठेप्रमाणे राहणीचे मान ठेवताना प्राध्यापक,

शिक्षक, लेखक, कलावंत यांची विलक्षण ओढाताण होते. धनार्जनाची इतर साधने त्यांना धुंडाळावी लागतात. त्यामुळे विद्याव्यासंगाची हेळसांड होते. असामान्य बुद्धीचे लोक इतर क्षेत्रांत गेल्याने स्वतंत्र संशोधनाला चालना मिळत नाही. कितीतरी पाहण्या होतात, आकडेवारी जमा होते. परंतु संशोधकांच्या, संस्थांच्या आणि लोकांच्या पदरात काही पडत नाही. विद्यापीठे आणि संशोधनकेंद्रे यांची संख्या दिवसानुदिवस वाढते आहे. मोठमोठ्या इमारती बांधल्या जात आहेत. प्राध्यापकांना लेखन-प्रकाशनासाठी प्रतिवर्षी अनुदाने मिळत आहेत. परदेशांतील तज्ज्ञांच्या व्यासंगाचा आपल्या विद्यार्थ्यांना फायदा मिळावा म्हणून त्यांना मुद्दाम येथे पाचरण करून चर्चासत्रे आयोजित करण्यात येतात. इतका खटाटोप करूनही आपल्या विचारांची पातळी का उंचावत नाही हाच आपल्यापुढील खरा यक्षप्रश्न आहे!

राजकीय पुढाऱ्यांची उदासीनता

सामाजिक विचारांची प्रगती प्रायः सामाजिक जीवनाशी समांतर असते. समाजाच्या भौतिक गरजांचे त्याच्या विचारसृष्टीत पडसाद उमटल्याखेरीज राहात नाहीत. भारतात नियोजनाला शासकीय मान्यता मिळाल्यापासून संशोधनकेंद्रे, अनुदाने, शिष्यवृत्त्या यांच्यामार्फत अर्थशास्त्रीय संशोधनाला उत्तेजन मिळू लागले आहे. परंतु अशा संशोधनाची दिशा आणि साधनसामग्रीचे संकलन यांवर कळत न कळत सरकारी मदतीच्या मर्यादा पडतात. शिवाय असे संशोधन बहुधा तात्कालिक प्रश्नांवर केंद्रित झालेले असते. शासनाशी अविरोधी असे निष्कर्ष काढण्याकडे सामान्यतः संशोधकांची वृत्ती वळते. त्यामुळे आर्थिक जीवनातील दूरगामी प्रवृत्ती कितीही महत्त्वाच्या असल्या, तरी त्यांच्याबाबत पुरेसे संशोधन होत नाही. स्वतंत्र दृष्टिकोन असणारा संशोधक वैयक्तिक प्रयत्नाने मोठ्या प्रमाणावर साधनसामग्री गोळा करू शकत नाही. म्हणून भारतात अर्थशास्त्रज्ञांची संख्या कमी नसतानाही मूलगामी आर्थिक विचारांची अद्याप वाणच आहे.

समाजशास्त्र आणि राज्यशास्त्र यांच्यामधील संशोधनाची तात्कालिक दृष्ट्या कुणालाच निकड नसल्याने सामाजिक जीवनातील वेगवेगळ्या प्रवृत्तींचे व शक्तींचे मूलगामी विश्लेषण करण्याचा कसोशीने प्रयत्नच होत नाही. एकोणिसाव्या शतकातील विचारवंत राजकीय व सामाजिक क्षेत्रांत आघाडीवर होते. त्यांनी जुन्या संस्थांचा व रूढींचा आणि नव्या प्रेरणांचा व समस्यांचा तात्त्विक दृष्टीने परामर्श घेतला. पण प्रत्यक्ष माहिती गोळा करून निष्कर्ष काढण्याची प्रथा त्या काळात रूढ झालेली नव्हती. शिवाय तत्कालीन विचारवंतांच्या सहानुभूतीचे व मतपरिवर्तनाचे कार्यक्षेत्र पुष्कळच मर्यादित होते. पुढे विचाराचे व उच्चाराचे पर्व संपून संघटनेचा व कृतिशीलतेचा काळ आला. स्वराज्याची चळवळ खेड्या-पाड्यांपर्यंत जाऊन पोहोचली. राजकारणावर संख्याबळ व वित्तबळ यांचा प्रभाव पडू लागला. नवे नेते उदयास आले; नव्या संघटना बांधल्या गेल्या. आपल्या देशातील विद्यावंतांना ह्या स्थित्यंतराचा अर्थबोध झाला नाही. लोकांच्या आशा-आकांक्षा समजून घेण्याची त्यांनी खटपट केली नाही. उदयोन्मुख शक्तींचे स्वागत करण्याइतका मनाचा दिलदारपणा त्यांनी दाखविला नाही. उलट, राष्ट्रीय आंदोलनातील घोषवाक्यांचा आणि लहानमोठ्या कार्यकर्त्यांचा अधिक्षेप करून बहुजन-समाजाची सहानुभूती हे गमावून बसले. काळाची पावले न ओळखल्याने भारतीय विचारवंतांना मागील पिढ्यांचा वैचारिक वारसा नव्या पिढीतील नेत्यांच्या हवाली करता आला नाही. नव्या पुढाऱ्यांना लोकमताचा पाठिंबा होता; पण ते शिक्षित व संघटित करण्यासाठी ज्ञानसाधनेची आवश्यकता आहे, याचा त्यांना उमज पडला नाही. सर्वसामान्य जनतेचा ज्यांनी विश्वास संपादन केला आहे असे नेते विचारजागृतीबद्दल उदासीन असणे अनेक दृष्टींनी अपायकारक आहे. सध्याचे बहुतेक राजकीय कार्यकर्ते लोकांच्या भावनेला आवाहन करतात, पण त्यांच्या विवेकबुद्धीचे संगोपन करण्यासाठी झटत नाहीत. त्यामुळे कोणत्याही मोठ्या चळवळीस जोर चढला, की समाजद्रोही गुंड तिचा गैरफायदा घेऊ शकतात. सामाजिक आंदोलनातील प्रक्षोभजन्य अतिरेक टाळावयाचे असतील, लोकशाहीची बूज राखून त्यांना शिस्तबद्ध स्वरूप द्यावयाचे असेल, तर नेहमीच्या सामाजिक व्यवहारात पुढाऱ्यांनी बुद्धी व भावना यांचा तोल ढळू न देण्याची खबरदारी घेतली पाहिजे; स्वतःच्या उदाहरणाने लोकांना धडा घालून दिला पाहिजे. क्रियाशील नेत्याला विचारनिर्मिती साधेलच असे नाही; पण विचारांचा कस त्याला जोखता आला पाहिजे. या गोष्टीकडे आपल्या पुढाऱ्यांचे लक्ष आहे असे दिसत नाही. ते नित्यनैमित्तिक कार्यातच दंग झालेले आहेत.

सत्ताधारी पक्ष सामान्यतः स्थितिप्रिय असल्याने मूलगामी

सामाजिक विचाराबाबत तो नेहमीच थोडाबहुत उदासीन असतो. सरकारी धोरणाची चिकित्सा करणे, सामाजिक संस्था आणि व्यवहार यांचे वस्तुनिष्ठ दृष्टीने विश्लेषण करणे, हेच विद्यावंतांचे कार्य असते. म्हणून लोकसत्ताक देशांतील विचारवंत मनाने नेहमी सरकारविरोधी पक्षांकडे कललेले असतात. मात्र आपल्याकडील डावे विरोधी पक्षही स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील मनोवृत्तीच्या पाशातून अद्याप मुक्त झालेले नाहीत. त्यामुळे त्यांच्याकडूनही तत्त्वविचाराच्या बाबतीत योजनाबद्ध प्रयत्न होत असल्याचे आढळून येत नाही. शैक्षणिक व्यवसायातील अनेक लोक आज विरोधी पक्षांचे सदस्य व हितचिंतक आहेत. पण तेही दूरगामी प्रवृत्तीच्या संशोधनाबाबत अधिक जागरूक आहेत असे नाही. अशा स्थितीत विचारवंतांत अगतिकता व नैराश्य पसरणे अगदी स्वाभाविक आहे.

ही अगतिकता व नैराश्य यांची जबाबदारी सर्वस्वी विद्यावंतांवर टाकता येणार नाही हे मान्य केले, तरी त्यांच्या ह्या मनोवृत्तीचे सामाजिक जीवनावर होणारे अनिष्ट परिणाम टाळण्याचा प्रयत्न करणे अत्यंत आवश्यक आहे. वास्तविक पाहता आजची परिस्थिति उत्साहवर्धक नसली, तरी ज्ञान-प्रसाराला व विचारपरिवर्तनाला ती सर्वथा प्रतिकूल आहे असे नाही. युरोपात दोन महायुद्धांच्या काळात जो अमानुष संहार झाला, हुकूमशाही राष्ट्रांत जी निर्घृण दडपशाही व अनन्वित अत्याचार झाले आणि लोकशाही समाजवादी शक्तींनी प्रस्थापित हितसंबंधांपुढे वारंवार जी शरणागती पत्करली, त्यामुळे वेगवेगळ्या तत्त्वप्रणालींच्या परिणामकारकतेबद्दल तेथील विद्यावंतांचा भ्रमनिरास झाला आहे; नवसमाज-निर्मितीच्या ध्येयवादाबाबत त्यांची मने साशंक झाली आहेत. पाश्चात्त्य देशांतील विचारवंतांच्या या वैफल्य-भावनेचा भारतीय विद्यावंतांवर पुष्कळच परिणाम झालेला आहे. पण येथील परिस्थिति युरोपातील परिस्थितीहून अगदीच वेगळी आहे. भारतातील विशिष्ट राजकीय व आर्थिक परिस्थितीमुळे भांडवलशाही मूल्यांच्या प्रसाराला येथे नैतिक अधिष्ठान लाभलेले नाही. म्हणून येथील भांडवलदार-वर्ग स्वार्थलोलुप असला तरी निरंकुश सत्ता गाजविण्याइतका प्रभावी नाही. त्याच्या स्वतंत्र कर्तृत्वावर लोकांचा व त्याचा स्वतःचाही विश्वास नाही. कामगारवर्ग संख्येने थोडा असून अशिक्षित व असंघटित आहे. आपल्यातील सुप्त सामर्थ्याची त्याला अजून पुरेशी जाणीव झालेली नाही. नेतृत्वासाठी तो बहुतांशी विद्यावंतांवर अवलंबून आहे. शिवाय प्रौढ मतदानाच्या या जमान्यात अल्पसंख्य कामगारवर्गापेक्षा खेड्यापाड्यांतील असंख्य शेतकरी व शेतमजूर हेच खरे भारताचे भाग्यविधाते आहेत. मोठमोठ्या शहरांतून समाजाच्या वरच्या थरांत धनिकशाही मूल्यांचा प्रभाव दिसत असला, तरी खेड्यापाड्यांतील सर्वसामान्य लोक मध्ययुगीन संस्काराच्या छायेतच वावरत आहेत. नेहमीच्या व्यवहारात स्वार्थासाठी ते सत्ताधाऱ्यांची व धनिकांची मनधरणी करीत असतील. पण त्यांच्या मूल्यविचारात अव्यभिचारी ज्ञाननिष्ठेला व निष्कलंक चारित्र्याला अजूनही मानाचे स्थान आहे. म्हणून दिवसेंदिवस प्रतिगामी शक्तींचे वर्चस्व वाढत असले, तरी विद्यावंतांनी खचून जाण्याचे कारण नाही. 'न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः'[१२] अशी अर्जुनाप्रमाणे धर्मसंमूढतेची स्थिती पत्करणे श्रेयस्कर नाही. आणीबाणीच्या परिस्थितीतही विचाराच्या माध्यमावरील आपली श्रद्धा ढळू देता कामा नये. कुणाच्याच रागलोभाची क्षिती न बाळगता त्यांनी आपली बुद्धी निर्मळ व निष्कंप ठेवली, तर अजूनही ते समाजाला मार्गदर्शन करू शकतील; प्रतिगामी शक्तींना यशस्वितेने पायबंद घालू शकतील. मात्र त्यासाठी प्रथम त्यांनी आपल्या बौद्धिक कार्यक्षेत्राच्या खोट्या प्रतिष्ठेची व सोवळेपणाची कल्पना सोडली पाहिजे, बहुजनसमाजाशी कर्तव्यभावनेने समरस झाले पाहिजे. समाजा-तील निरनिराळ्या प्रवृत्तींचे बलाबल अजमावण्याची कसोशीने खटपट केली पाहिजे. आज आपल्या देशात समाजवादाचे ध्येय सर्वमान्य झाले आहे. पण सुबुद्ध व संघटित लोकमताच्या सक्रिय पाठिंब्याखेरीज जे सत्यसृष्टीत उतरणे अशक्यच आहे. हे कार्य केवळ बाह्य साधनांच्या व प्रयत्नांच्या द्वारे सिद्धीस नेता येणार नाही. त्यासाठी लोकांच्या जीवनदृष्टीत आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणले पाहिजे. म्हणून राजकीय कार्यकर्त्यांनी वेळोवेळी विद्यावंतांचे सहकार्य संपादन करण्याची अत्यंत आवश्यकता आहे. सुदैवाने ग्रामीण विभागांतील जनतेला आता शिक्षणाची महती कळून आली आहे. उत्तरोत्तर शिक्षण-प्रसाराचा वेग वाढतच आहे. अशा वेळी ज्ञान हे केवळ निर्वाहाचे व उत्कर्षाचे साधन नसून आत्मविकासाची ती एक उज्ज्वल व अमोघ साधना आहे आणि विज्ञानशक्तीच्या सदुपयोगासाठी विज्ञानदृष्टीची जोपासना केल्याखेरीज गत्यंतर नाही, याची लोकांना वेळीच जाणीव करून दिली, तर शिक्षणाविषयीचा सध्याचा त्यांचा अभूतपूर्व उत्साह समाजपरिवर्तनाला खचितच उपकारक होईल.

अनुक्रमणिका

टीप :

प्रस्तुत लेख *संक्रमणकाळाचे आव्हान : भारतीय जीवनातील प्रमुख प्रश्न*; संपादक : गं.बा. सरदार, जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन, पुणे, १९६६, या ग्रंथावरून पुनःप्रकाशित केला आहे.

संदर्भ :

१. *ज्ञानेश्वरी* (राजवाडे प्रत), १३-४९४.

२. *भगवद्गीता*, १०-३२.

३. *मुण्डकोपनिषद्*, १-१-४, ५.

४. सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते।।
भगवद्गीता १७-२६.

५. Bertrand Russell : *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1948 : PP. 565-566.

६. *तुकारामबावांच्या अभंगांची गाथा* (सरकारी प्रत), मुंबई, १९५०, अ. २४६५.

७. Lionel Robbins : *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, (Second Edition, Reprinted), Macmillan, London, 1962 : PP. 148-149.

८. ".... all empirical knowledge is in the nature of the case abstract. It never includes 'all the facts', even that can easily be ascertained, but only those which are relevant to certain interests of the investigator. There is, in this selectivity of facts, both for the formulation of problems and for the content of conceptualization, a very important element of relativity in all science, natural or social." Talcott Parsons : Introduction (P. 7), *The Theory of Social and Economic Organization* by Max Weber (translated by Henderson and Parsons), William Hodge, London, 1947.

९. "Experience in controversies such as these brings out the impossibility of learning anything from facts till they are examined and interpreted by reason; and teaches that the most reckless and treacherous of all theorists is he who professes to let facts and figures speak for themselves, who keeps in the background the part he has played, perhaps unconsciously, in selecting and grouping them, and in suggesting the argument *post hoc; ergo propter hoc*." Alfred Marshall : 'The Present Position of Economics' (1885), from *Memorials of Alfred Marshall*, edited by A.C. Pigou, Macmillan, London, 1925 : PP. 167-168.

१०. "There is no way of studying social reality other than from the viewpoint of human ideals. A 'disinterested social science' has never existed and, for logical reasons, cannot exist. The value connotation of our main concepts represents our interest in a matter, gives direction to our thoughts and significance to our inferences." Gunnar Myrdal, *Value in Social Theory* (Edited by Paul Streeten). Routledge & Kegan Paul, London, 1958, P. 1.

११. Daniel Bell, *The End of Ideology*, The Free Press, New York, 1965.

१२. *भगवद्गीता*, १-३०.



अनुक्रमणिका

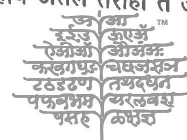
साहित्यसमीक्षेतील विशुद्धतेची संकल्पना

गो.वि. करंदीकर

पो यांच्या *द पोइटिक प्रिन्सिपल* या ग्रंथाचे प्रकाशन १८५० मध्ये झाल्यापासून साहित्यातील विशुद्धता या संकल्पनेला वाढती प्रतिष्ठा मिळत आहे. वॉल्टर पेटरच्या *द रेनाइसान्स* ह्या ग्रंथानंतर तिला करणात्मक वाङ्मयीन मूल्याचा दर्जा प्राप्त झाला. पो मुख्यतः काव्याचा विचार करीत होता हे खरे. "काव्य म्हणजे सौंदर्याची लयबद्ध निर्मिती" अशी व्याख्या करून पो ने विशुद्ध कवितेचा सिद्धान्त विस्ताराने मांडला. त्यात महत्त्वाचे गर्भितार्थ होते. त्या सिद्धान्ताने फ्रेंच प्रतीक-वाद्यांच्या साहित्य-संप्रदायावर आणि नंतर त्यांच्या द्वारे आधुनिक इंग्रजी काव्यावर फार मोठा प्रभाव गाजवला. पो चे म्हणणे असे : '१) दीर्घ कविता' हा शब्दसमूह अगदी उथळ विरोधाभास आहे. कवितेला कवितापण देण्यास कारण असलेले उत्कटतेचे प्रमाण दीर्घ अशा कवितेत टिकून राहणे शक्य नाही. (२) ह्या कवितेचा एकमेव निर्णयकर्ता अभिरुची असते. तिचे बुद्धीशी किंवा सदसद्विवेकबुद्धीशी दुय्यम नाते असते. कर्तव्य किंवा सत्य याच्याशी तिचा संबंध, असलाच तर, तो योगायोगाने आलेला असतो. तिचे उद्दिष्ट मर्यादित आनंदाऐवजी अमर्यादित आनंद असते. आत्मा, बहुधा, संगीतात हे महान उद्दिष्ट जवळजवळ साध्य करतो.' पेटर ह्याच दिशेने जातो आणि सर्व ललित-कलांसाठी सौंदर्यात्मक आदर्श अशा विशुद्धतेच्या संकल्पनेचा विकास करतो. पेटरने पुढील विचार मांडले आहेत : (१) निव्वळ बुद्धीपासून मुक्त राहण्याचा, शुद्ध जाणिवेचा विषय बनण्याचा तसेच आपल्या विषयाशी आणि सामग्रीशी असलेल्या बांधिलकीतून मुक्त होण्याचा प्रयत्न कला नेहमीच करते. (२) रचनेचे अत्यावश्यक घटक अशा तऱ्हेने एकजीव केले जातात की सामग्री किंवा विषय केवळ बुद्धीलाच जाणवत नाही, तसेच घाट हा केवळ डोळ्यांनाच वा कानांनाच जाणवत नाही, तर घाट आणि आशय यांच्या एकत्र होण्याने वा त्यांच्यामधील सादृश्याने, जिला प्रत्येक भावना आणि विचार त्यांच्या संयुक्तिक सादृश्याने किंवा प्रतीकाने जुळे असतात त्या व्यामिश्र शक्तीवर, कल्पनापूर्ण विचारशक्तीवर एकच एक प्रभाव गाजवतात. (३) ह्या संगीताच्या नियमाकडे किंवा तत्त्वाकडे जाण्याचा कला भावनात्मक प्रयास करतात असे म्हणता येईल. कारण आशय आणि घाट यांचे संपूर्ण अभिनिर्धारण हा कलात्मक आदर्श संगीताची कलाच प्रत्यक्षात पूर्णपणे अमलात आणते.

पो आणि पेटर यांची काही मते भिन्न आहेत. पो बुद्धीचा अधिकार नाकारतो, मात्र पेटर कल्पनात्मक बुद्धीशी मिळवून घेताना दिसतो. दोघेही संगीताला अंतिम आदर्श मानतात. पो ला संगीतस्वराची मंत्रशक्ती अभिप्रेत आहे. पेटरला संगीताचा नियम वा तत्त्व अभिप्रेत आहे. पो शुद्धतेची सांगड अमर्याद आनंदात परिणत होणाऱ्या, उन्नत करणाऱ्या उत्तेजित मनःस्थितीशी घालतो. पेटरचे तत्त्व, आशय आणि घाट यांच्या एकात्मतेवर भर देते. दोघात मतभिन्नता होती तरीही दोघांचे लेखन आधुनिक साहित्यसमीक्षेत विशुद्धतेची संकल्पना केंद्रवर्ती ठेवण्यात निर्णायक ठरले. काव्यव्यवहाराच्या प्रदेशात पो चा प्रभाव अधिक फायदेशीर ठरला. तर वाङ्मयीन समीक्षा आणि सौंदर्यशास्त्र यांत पेटरचा प्रभाव अधिक अर्थपूर्ण होता. गेल्या शंभर वर्षांच्या समीक्षेत विशुद्ध कविता आणि विशुद्ध कला यांबद्दलच्या सिद्धान्तांची गर्दी झाली आहे. ह्या काळातील बऱ्याचशा सृजनशील वाङ्मयावर ह्या सिद्धान्तांचा प्रभाव पडल्याचे दिसून येते. हा प्रभाव वाङ्मयीन प्रकृतीला हितावह आहे का, याबद्दल मला शंका आहे. हे तत्त्व नाकारण्याला मला प्रवृत्त करणाऱ्या काही कारणांचा विचार करणे योग्य होईल.

ह्या सिद्धान्ताभोवती असलेले वलय त्या सिद्धान्ताचे स्वतःचे नाही असे म्हणावेसे वाटते. विशुद्धता, एकात्मता आणि आत्मनिष्ठा यांसारख्या संकल्पनांना जीवनाच्या इतर क्षेत्रांत मूल्यांचे महत्त्व प्राप्त झाले. तिथे मिळालेल्या प्रतिष्ठेनिशी त्यांनी साहित्यसमीक्षेच्या क्षेत्रावर आक्रमण केले. असे मत एका विशिष्ट साहित्यसमीक्षकाने जाणूनबुजून प्रसृत करण्याची गरज होती असे नाही. कदाचित समग्र मानवी वादविवादांच्या सेंद्रिय एकतेचा हा एक आविष्कार असावा. मूल्यांचे असे स्थानांतरण कितीही अपरिहार्य असले तरीही ते आमच्या ह्या





संकल्पनांबद्दलच्या दृष्टिकोणाला नियंत्रित करते आणि त्यातून समीक्षाक्षेत्रात काही दूषित अनुमाने शिरतात. माझ्या मते विशुद्धतेचे तत्त्व एका विचारविश्वातून दुसऱ्या विचारविश्वात झालेले मूल्यस्थानांतर आहे. त्याच्या निदान काही प्रमाणातील प्रतिष्ठेला मी दूषित अनुमानाचा परिणाम मानतो. शुद्धतेचा आणि शुद्धी करणाऱ्या विधीचा शोध घेण्याचा ध्यास मानव-जातीला इतिहासपूर्व कालापासून जडलेला आहे. हा ध्यास मानव आणि निसर्ग यांमधील वैर, वाईट गोष्टींत आणि पापांत दूषित आणि भ्रष्ट करण्याचे सामर्थ्य असते यावर विश्वास, ह्या सर्वांनी जणू कट करून वळकट केला आहे. जरी शुद्धीकरणाचे विधी जादू आणि धर्म ह्यांच्या काळात होत होते, तरी सबंध मानवी विकासाच्या पहिल्या अवस्थेनंतरही हा ध्यास टिकून राहिला. शुद्धीसाठीच्या शोधाने सुधारलेल्या माणसाच्याही प्रतिक्रिया नियंत्रित केल्या आहेत. ह्या संकल्पनेने अशी प्रतिष्ठा मिळवली आहे की, त्याबद्दल संशय घेणाऱ्याला चांगुलपणाचा लौकिक धोक्यात घालावा लागतो. विशुद्ध कवितेचे अनेक आधुनिक सिद्धान्त अर्ध-धार्मिक आणि अर्ध-रहस्यमय पूर्वग्रहाने वेष्टित आहेत. (पाहा : ब्रॅडली आणि ॲबे ब्रेमण्ड). हा पूर्वग्रह तीच अवबोधातील ऊर्मी दाखवतो. धर्माच्या क्षेत्रात विशुद्धतेच्या संकल्पनेला प्राप्त झालेली काही प्रतिष्ठा साहित्य-समीक्षेतील विशुद्धतेच्या संकल्पनेशी अजूनही निगडित आहे. चिकित्सा न करता तिचा स्वीकार करायला अनेकांची मने यामुळे तयार होतात. गेल्या शतकातील ऱ्हासकालाचे दहावे दशक आणि अज्ञेयवाद, संशयी दृष्टी आणि दोषैक दृष्टी यांचे युग यात विशुद्ध कला आणि त्यांबद्दलची अनेक तत्त्वे यांचा उगम झाला हे माहीत असणाऱ्यांना माझे विधान काहीसे ओढून-ताणून केलेले वाटण्याचा संभव आहे याची मला जाणीव आहे. जडवादाच्या युगात सौंदर्यात्मक विशुद्धतेची अधिक चर्चा झाली हे नाकारता येणार नाही. मात्र मला ठामपणे वाटते की हे त्या युगाचे वरवरचे पृष्ठभागावरचे स्वरूप होते. खोलवर गेलेली धार्मिक सहजप्रवृत्ती आणि अस्वस्थता यातून सुरू झालेला श्रद्धेचा शोध ह्या गोष्टी अधिक संवेदनशील कलावंतांच्या मनात कार्यशील होत्या. त्यांनीच ज्याच्या केंद्रस्थानी विशुद्धता आहे अशा कलेच्या नव्या धर्माची स्थापना केली. ह्या नव्या धर्माला उचलून धरणारे हे नव्या सौंदर्यशास्त्रीय पंथाचे सुधारकाग्रणी पूर्वीच्या काळात शुद्धतेच्या वेदीवर माणसे आणि पुस्तके जाळणाऱ्यांसारखेच कट्टर धर्मवेडे होते. माणसाच्या धार्मिक आणि सामाजिक जीवनावर विशुद्धतेच्या संकल्पनेचा काय परिणाम झाला याबद्दल आता मला बोलायचे नाही. मात्र तेथेही ती संकल्पना व्यक्तीच्या विकासाला पूर्णपणे हितावह नव्हती असे मला निश्चित वाटते. मूल्यांच्या ह्या स्थानांतरणामुळे साहित्याची बहुव्यापकता तसेच चैतन्य मोठ्या प्रमाणात हिरावून घेतले गेले. तसेच त्याने साहित्यसमीक्षेच्या संकल्पनात्मक मांडणीला कोणताही अर्थपूर्ण हातभार लावलेला नाही असे मला निश्चित वाटते.

ॲरिस्टॉटलच्या *पोइटिक्स*मध्ये स्थानांतरणाच्या दोन्ही – नैतिक व सौंदर्यात्मक – उद्दिष्टांची शक्यता आहे. विशुद्धतेच्या तत्त्वाच्या संदर्भात ॲरिस्टॉटल मधली, काहीशी संदिग्ध भूमिका घेतो. त्याच्या शुद्धतेच्या संकल्पनेला नैतिक आणि सौंदर्यात्मक अशा दोन्ही बाजू आहेत. त्याचा कॅथार्सिसचा सिद्धान्त शुद्धीकरणाच्या नैतिक अर्थाने प्रेरित झालेला आहे. धर्मविधी आणि धर्म यांच्या युगाकडून तो स्फूर्ती घेतो. मात्र त्याच्या साहित्यप्रकारांच्या सिद्धान्तात सौंदर्यात्मक शुद्धतेच्या अर्थच्छटा अभिप्रेत आहेत. कॅथार्सिस ही संज्ञा अजूनही वादग्रस्त असली तरीही, शुद्धीकरण हे निदान त्याच्या अनेक वैध अर्थनिर्णयनांपैकी एक अर्थनिर्णयन आहे. करुणा आणि भीती ह्या भावना उद्दीपित करणारे प्रसंग सादर करून शोकांतिका त्या भावनांचे शुद्धीकरण घडवून आणते असे ॲरिस्टॉटलचे मत आहे. त्या उद्दिष्टासाठी शोकांतिका साधन आहे असे तो मानतो. ह्या शुद्धीकरणाचे विषय प्रेक्षकांच्या भावना असतात. म्हणून शुद्धीकरणाच्या शोधाचे लक्ष्य कलेच्या योग्य कार्याच्या बाहेर असते. मात्र ॲरिस्टॉटलचा समग्र दृष्टिकोण कार्यात्मक असल्याने साध्य साधनांना नियंत्रित करते आणि अंतिम कारण आकस्मिक कारणाचे स्वरूप ठरवते. उलटपक्षी ॲरिस्टॉटलची वाङ्मय-प्रकारांच्या संकल्पनांची बांधिलकी प्रामुख्याने सौंदर्यात्मक असलेल्या आणि केवळ शोकांतिकेपुरती मर्यादित नसलेल्या एकप्रकारच्या विशुद्धतेशी असते. जरी तो वाङ्मयीन विशुद्धतेची संकल्पना प्रत्यक्षात वापरीत नाही तरीही त्याच्या मनात वाङ्मयीन प्रकाराच्या विशुद्धतेची संकल्पना सुप्तपणे उपस्थित असल्याच्या कितीतरी खुणा आहेत. 'शोकांतिकेने आकस्मिक आनंद नव्हे तर तिला योग्य असा आनंद निर्मिला पाहिजे' ही मूलभूत भूमिका अंतिमतः व्यक्तिरेखेपेक्षा कथानक, दुहेरी कथानकांपेक्षा एकेरी कथानके, इतर नायकांपेक्षा विशिष्ट प्रकारचा शोकांतिकेचा नायक यांना त्याने पसंती द्यावी की नाही हे ठरवते. 'नशिबाचे

परिवर्तन वाईटाकडून चांगल्याकडे नसावे तर उलट हवे, म्हणजे चांगल्याकडून वाईटाकडे व्हावे. आणि ते दुर्गुणाचा परिणाम म्हणून नव्हे तर एखाद्या मोठ्या चुकीचा किंवा दौवर्ल्याचा परिणाम म्हणून घडावे.' ॲरिस्टॉटल विवेकबुद्धीला जागून साहित्यप्रकाराची अलगता आणि विशुद्धता यांना जपतो आणि अशा रीतीने ट्रॅजिडी आणि कॉमिडी यांच्या विचित्र मिश्रणाला अठराव्या शतकात होणाऱ्या विरोधाची चर्चा आधीच करून टाकतो. खरे म्हणजे, जातिसिद्धान्ताचा उगम प्लेटोमध्ये झाला, ॲरिस्टॉटलने त्याचा आणखी विकास केला आणि विद्यापीठाच्या विद्वत्तापूर्ण, तत्त्वाग्रही वातावरणात त्याची पक्की मांडणी झाली. प्रत्येक साहित्यप्रकार आपल्या व्याख्येत अंशतः अभिप्रेत असलेल्या आणि वाङ्मयीन संकेताने अंशतः दिलेल्या आपल्याच नियमाशी निष्ठा ठेवून, साहित्यातील जातिसिद्धान्ताची, अजाणता, सर्वसाधारणपणे शुद्धतेच्या संकल्पनेशी बांधिलकी ठेवतो. अशा प्रकारे बंदिस्त साहित्यप्रकारांचा कालखंड निर्बुद्ध, क्षीणशक्ती आणि सांकेतिक साहित्याचा कालखंड बनतो. तो मानवी जीवनानुभवातील प्राणिसदृश व्यामिश्र सवंधतेच्या बहुव्यापक, अंतःस्फूर्त आणि स्वाभाविक आविष्कारात व्यत्यय आणतो. जातिव्यवस्था स्वास्थ्यपूर्ण समाजाच्या वाढीस अपायकारक असते त्याप्रमाणेच साहित्यातील जातिसिद्धान्त सृजनशील साहित्याच्या विकासास अपायकारक ठरतो. चेतना गमावून उथळ व्यवस्थेच्या शोधाला प्रारंभ होतो. साहित्यप्रकारांचा सिद्धान्त आणि त्यात उपजत असलेली वाङ्मयीन विशुद्धतेची संकल्पना यांविरुद्ध सृजनशील साहित्याचे सर्व महान कालखंड विरोध नोंदवतात. चैतन्यपूर्ण वाङ्मयाच्या कालखंडात सरहद्दी बदलतात, कुंपणे मोडून पडतात आणि एका साहित्यप्रकाराने दुसऱ्या साहित्यप्रकारास अर्थपूर्ण आणि सचेतन करण्याची क्रिया घडू लागते. साहित्यप्रकाराच्या विशुद्धतेची संकल्पना एखादा शेक्स्पीअर किंवा एखादा डॉस्तयेफस्की निर्माण करायला, एवढेच नव्हे तर असा महान लेखक अवतरलाच तर त्याला समजून घ्यायला असमर्थ असते. ज्या ललितकला इंद्रियसंवेद्य माध्यमावर अवलंबून असतात व ज्यांमध्ये विशुद्धतेची संकल्पना स्वतःचे माध्यम, त्या माध्यमाचे उपजत स्वाभाविक सामर्थ्य आणि त्या माध्यमाच्या अटळ मर्यादा यांच्याशी मूलतः निगडित असते त्या ललितकलांच्या क्षेत्रात ही संकल्पना कमी अपायकारक असेल. मात्र जेव्हा जिच्यापाशी वापरासाठी अत्यावश्यक महत्त्वाचे माध्यम म्हणून मानवी जाणिवांची प्राणिसदृश सेंद्रियता असते त्या सृजनशील साहित्यासारख्या जीवनवेधी कलेच्या क्षेत्रावर ही संकल्पना जेव्हा आक्रमण करते, तेव्हा एकतर ती भाषेच्या ध्वन्यात्मक सेंद्रिय बाजूंना चुकीने आवश्यक माध्यम समजते, नाहीतर त्याच्या मूलभूत शब्दार्थाच्या माध्यमात मानवी जाणिवेचे स्वेच्छानुसारी विभाग घालते.

वाङ्मयातील जातिसिद्धान्त हा निव्वळ वर्णनात्मक न राहता प्रमाणदर्शक आणि विधिनिषेधात्मक होत गेलेला आढळतो. ॲरिस्टॉटलचा *पोइटिक्स* हा ग्रंथ ह्या दोन्ही शक्यता दाखवतो. विविध कला (विशेषतः संगीत, साहित्य आणि नृत्य) अनुकृतीच्या पद्धती आहेत असे समजून ॲरिस्टॉटलने लागलीच म्हटले, 'त्या परस्परांपासून तीन बाबतींत वेगळ्या आहेत. माध्यम, उद्दिष्ट आणि अनुकृतीची पद्धत या प्रत्येक बाबतीत त्या भिन्न असतात.' त्याने सृजनशील साहित्याच्या क्षेत्रात अनुकृतीच्या रीतीनुसार तीन प्रमुख प्रकारांतील फरक स्पष्ट केला : भावकविता जीत कवी स्वतः बोलतो; महाकाव्य ज्यात कवी निवेदक म्हणून स्वतः अंशतः बोलतो आणि आपल्या पात्रांनाही प्रत्यक्ष अंशतः बोलायला लावतो; आणि नाट्यकाव्य ज्यात फक्त पात्रेच कृतीतून आणि भाषणातून स्वतःला व्यक्त करतात. ह्या प्रकारच्या वर्णनात्मक विश्लेषणापुरत्या मर्यादित असलेल्या साहित्यप्रकार-सिद्धान्तात समीक्षात्मक तर्कदोष असत नाहीत. मात्र त्यांच्यामध्ये शुद्ध वर्णनात्मक स्वरूपाला ओलांडून जाण्याची व्रात्य प्रवृत्ती असते. साहित्यप्रकार दर्शवणाऱ्या संज्ञा, जास्तीत जास्त, 'कुलसादृश्य' असणाऱ्या कलाकृतींच्या संदिग्ध, परस्परांत अंतःप्रवेश करू शकणाऱ्या आणि सतत बदलणाऱ्या वर्गांचा निर्देश करण्यासाठी सोयीस्कर अशा केवळ खुणा बनण्याचे कार्य करीत नाहीत. त्या संज्ञा, काही परस्परवर्जित निवडक प्रकारांचे सत्त्व दर्शवण्याचा प्रयत्न करतात. परस्परांच्या चेतनीकरणाच्या वाटा बुजवतात आणि मूल्यनिर्णयाबाबतचे पूर्वकल्पित मांडू पाहतात. माणूस हा विचारशील प्राणी आहे, यासारख्या व्याख्येप्रमाणे त्या आपल्या साहित्यप्रकाराचे सत्त्व व्यक्त करण्याची आकांक्षा बाळगणाऱ्या भावरूप व्याख्या बनण्याचा आव आणतात. वर्णनात्मक विश्लेषणापासून प्रमाणकनिष्ठ संकल्पनेपर्यंतचे हे स्थानांतर ॲरिस्टॉटलच्या *पोइटिक्स* मधील सहाव्या प्रकरणातील शोकांतिकेच्या व्याख्येत आढळते. सृजनशील साहित्याची गतिशीलता गमावूनच साहित्यप्रकाराची बंदिस्त आणि भावरूप व्याख्या करता येईल. तीही आपण या ना त्या प्रकारच्या सत्त्ववादाशी बांधिलकी





ठेवायला तयार असलो तरच. मात्र ह्यामुळे, साहित्यप्रकार दर्शवणाऱ्या संज्ञा जर पुरेशा लवचिक, संदिग्ध आणि गतिशील राहिल्या तरच त्या वाङ्मयीन वास्तव दाखवू शकतील, ह्या वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष होण्याची शक्यता असते. साहित्यसमीक्षेत ही संज्ञा उपयुक्त निर्देशक ठरायची असेल तर हे गुणविशेष ज्यात असतात त्या वाङ्मयीन वास्तवाशी तिचे सादृश्य असायला हवे. शोकांतिका, सुखांतिका, भावकविता इ. साहित्यप्रकाराच्या भावरूप व्याख्या करण्याच्या प्रयत्नात आपणाला प्रत्येक प्रकाराला त्याचे सत्त्व देणे भाग पडते. वस्तुतः असे सत्त्व अस्तित्वात नसते. साहित्यप्रकाराच्या सिद्धान्तापासून समीक्षात्मक हेत्वाभास – वाङ्मयीन मूल्य म्हणून विशुद्धतेची संकल्पना त्यापैकी एक – एका मूलतः चुकीच्या, अतिभौतिकीय (मेटॅफिजिकल) अनुमानातून उद्‌भवतात. एकदा आपण ह्या अतिभौतिकीय पिशाच्चापासून आपली मने मुक्त केली की विशुद्धतेच्या संकल्पनेभोवतीचे वेदवाक्यात्म वलय विरून जाते. साहित्याचे स्वतःचे सत्त्व असलेले परस्परव्यावर्तक प्रकार असतात या सिद्धान्ताचा आधार निखळून पडतो.

विशुद्धतेच्या संकल्पनेत साहित्यप्रकाराचा उगम आहे असे जे मानत नाहीत आणि ज्यांना तिच्या अतिभौतिकीय गृहीतकांशी फारसे कर्तव्य नाही ते लोक माझ्या पद्धतीवर आक्षेप घेतील याची मला कल्पना आहे. शुद्धतेच्या कल्पनेचा स्वतंत्रपणे विचार करावा, आणि जर तिचे कार्य साहित्यसमीक्षेत फलदायी असेल आणि सृजनशील साहित्याच्या काही क्षेत्रांशी ती संबद्ध असेल तर ती नाकारण्याचे काही कारण ठरू नये, असे त्यांचे म्हणणे असेल. जर ती संकल्पना साहित्यसमीक्षेत, केवळ व्यक्तिगत पसंतीमधून आलेल्या मूल्यनिकषांखेरीज, अधिक व्यवस्था आणत असेल आणि सृजनशील वाङ्मयाचे आपले आकलन एका अर्थी उजळून टाकत असेल तर तत्त्वमीमांसक गर्भितार्थ निर्णायक आहेत असे मी मानणार नाही. दुर्दैवाने, आतापर्यंत तरी या संकल्पनेचे कार्य या दिशेने फलदायक झालेले नाही. तिने व्यवस्थेपेक्षा गोंधळच अधिक आणला आहे. तिने वस्तुनिष्ठ निकष दिलेले नाहीत. तिची एकांतिकता साहित्यकलेच्या समृद्धीला तसेच विविधतेला हानिकारक ठरलेली आहे. गेल्या शंभर एक वर्षांत अनेक समीक्षकांनी उचलून धरलेल्या विशुद्ध काव्याच्या तत्त्वाच्या संदर्भात हे दाखवता येईल. असे दिसते की, सृजनशील साहित्याच्या कोणत्याही प्रकारापेक्षा कवितेच्या क्षेत्रात विशुद्ध काव्याच्या संकल्पनेला अधिक अनुकूल वातावरण लाभले. शुद्ध कादंबरी, शुद्ध कथा असे प्रयोग आपल्या कानांवर पडत नाहीत. मात्र कधीकधी शुद्ध शोकांतिकेचा आग्रह धरला जातो. विशुद्धतेची संकल्पना ललित कलांच्या क्षेत्रात अधिक समर्पक आहे ह्या सत्याला दिलेल्या मान्यतेमुळे अंशतः, तसेच अन्य सृजनशील वाङ्मयापेक्षा काव्याचे ह्या ललितकलांशी अधिक सादृश्य असायला हवे ह्या समजामुळे अंशतः हे असे घडत असावे. कारणे काहीही असोत, काव्याचे लेखन आणि सिद्धान्त यांमध्ये गेल्या शंभर वर्षांत शुद्ध काव्याच्या तत्त्वाला महत्त्वाचे स्थान होते हे नाकारता येणार नाही. म्हणून जर मी शुद्ध काव्याचे तत्त्व सर्वसाधारणपणे शुद्धतेच्या संकल्पनेचे प्रातिनिधिक म्हणून निवडले तर तसे करणे व्यक्तिगत लहर नव्हे. ह्या तत्त्वाने आपल्या पाठिराख्यांच्या हाती काय प्रगती केली आहे हे पाहिले तर तिचा प्रभाव परिणामकारक आहे हा दावा मान्य करता येणार नाही. आणि तो दावा व्यावहारिक कारणांखातरही फेटाळणे भाग पडते.

आपण मागेच पाहिले की पो ने काव्याचे सार हे 'उन्नयनशील उद्दीपन' असे मानले आणि दीर्घ कविता असण्याची शक्यता फेटाळून लावली. शब्दांच्या नादात संगीताची शक्यता असते, हा त्याचा पूर्वग्रह काव्याच्या योग्य माध्यमाबद्दलच्या गोंधळातून निर्माण झाला आहे. एवढेच नव्हे तर, काव्याचे सनातन विषय कोणते याची यादी करण्याचा त्याचा प्रयत्न हा, काव्य जाणिवेत शोधण्याऐवजी विषयाच्या स्वरूपात शोधण्याचा हास्यास्पद प्रयत्न होता. इतरत्रही त्याचा सिद्धान्त असेच मानताना दिसतो. पेटर आशय आणि घाट यांच्या तादात्म्याला शुद्ध काव्याचा निकष मानावा असा आग्रह धरतो. परंतु ही तर प्रत्येक यशस्वी कलाकृतीने पूर्ण केली पाहिजे अशी आवश्यक अट आहे. म्हणून ह्या अर्थाची शुद्धता म्हणजे तादात्म्य एवढेच ठरते. त्यामुळे ती संकल्पना अनावश्यक ठरते. 'द लाँग पोइम इन वर्ड्‌स्वर्थ्‌स एज' या व्याख्यानात ब्रॅडली 'अगदी लहान नसलेल्या कोणत्याही कवितेत काव्यात्मक उत्कटतेची बदलती स्वरूपे आणि बदलते स्तर असतात' हे मान्य करतात. ते पो च्या मताच्या विरुद्ध मत मांडतात. 'केवळ लहान कवितेत येऊ न शकणारे असे अगदी उच्च प्रकारचे काव्यमय परिणाम अशा दीर्घ कवितेत असतात.' मात्र 'काव्यासाठी काव्य' या आपल्या भाषणात (१९०१) ते म्हणतात, 'शुद्ध काव्य कल्पित आणि स्पष्टपणे व्याख्या केलेल्या

सामग्रीची सजावट नव्हे. विकास आणि अर्थनिरूपण यांची निकड लागलेल्या कल्पनाशक्तीतून काव्य उसळी घेते.' सर्वसाधारण निर्मितिप्रक्रियेचा वृत्तान्त म्हणून हे कितीही उद्‌बोधक असले तरी ते आपणांस निर्मितिप्रक्रियेच्या वस्तूबद्दल फारच थोडे सांगते. इतर कवितांपासून शुद्ध कवितेला अलग करणाऱ्या वस्तुनिष्ठ वैशिष्ट्यांबद्दल ते काहीही सांगत नाही. त्यांनी पेटरचा घाट आणि आशय यांच्या एकात्मतेबद्दलचा सिद्धान्तच पुन्हा सांगितला आहे. मात्र पेटर आणि ब्रॅडली यांपैकी कुणीही ही एकात्मता शोधून काढायला आकारिक किंवा वस्तुनिष्ठ धागा देत नाही. रूपात्मक शुद्ध कवितेच्या अमर्याद व्यंजकतेला ब्रॅडली रहस्यमय वातावरणाने भारून टाकतात. मात्र शुद्ध कवितेची व्यंजकता आणि शेक्सपीअरच्या शोकांतिकेची वा अन्य साहित्यकृतीची व्यंजकता यात फरक काय हे सांगत नाहीत. ह्या बाबतीत विशुद्धतेची संकल्पना आपल्या ज्ञानात काहीही भर घालीत नाही. इंग्लंडमधील जॉर्ज मूर आणि फ्रान्समधील दी आव् ब्रेमाँ हे शुद्ध काव्याचे कट्टर पुरस्कर्ते होते. *प्युअर पोइट्री – ॲन् ॲन्थॉलजी* (१९२४) च्या प्रस्तावनेत मूरने शुद्धतेचे तीन निकष सांगितले आहेत : "ती विचारांपासून मुक्त असते. तिच्या ठायी वस्तुनिष्ठता असते. आविष्कार माध्यम असलेल्या भाषेच्या नाद-रूप-संगीतावर पूर्णतया अवलंबून असते." हे तीन निकष 'विशुद्धतेत' कसे अनिवार्यपणे अंतर्भूत असतात हे तो सांगत नाही. ह्या सिद्धान्ताच्या संदर्भात त्याने सादर केलेला कवितासंग्रह ह्या संकल्पनेच्या महत्त्वाचे आवर्जून समर्थन करीत नाही. आपल्या काव्यानुभवात खरोखर ज्या महत्त्वाच्या गोष्टी असतात त्या त्याने मनःपूत सोडून दिल्या आहेत. मूरने संपादिलेला काव्यसंग्रह फारतर त्याची व्यक्तिगत पसंती दाखवणारा आणि कष्टप्रद आहे. मूर स्वतः, त्याने संपादिलेला संग्रह शुद्धतेची संकल्पना साक्षात दाखवतो असे मानतो म्हणून तसे मानायचे एवढेच. 'ल पोएसी प्युअर' (La Poesie Pure) १९२६ आणि 'प्रीएर ए पोइसी' (Priere et Poesie) यांमध्ये दी आब् ब्रेमाँ यांनी शुद्ध काव्याचा जो दृष्टिकोण मांडला आहे त्यात मला काहीसा अंतर्विरोध दिसतो. त्यांच्या मते प्रार्थनेचा सर्वश्रेष्ठ प्रकार असलेल्या शांत, रहस्यमय चिंतनासारख्या वातावरणात विशुद्ध काव्याचा जन्म होतो. 'आनंद देणाऱ्या शब्दांच्या सांगीतिक रचनाबंधाच्या आणि (स्वतःला अलिप्त ठेवणाऱ्या) कथावस्तूच्या जाणीवपूर्वक बांधणीत विशुद्ध कविता असते' ह्या पॉल व्हेलरीच्या मताशीही तो सहमत होताना दिसतो. जर सृजनशील क्रिया म्हणजे मूक, रहस्यमय चिंतन असा अर्थ असेल तर शब्दांच्या सांगीतिक आकृतीची जाणीवपूर्वक रचना तशा स्थितीत कशी शक्य आहे हे समजणे अवघड आहे. ही शक्यता मान्य केली तर असा परिणाम म्हणजे ती एक प्रकारची गूढ कविता आहे असे मानावे लागेल; विशुद्ध कविता मानता येणार नाही. माझ्या माहितीनुसार, ज्याने शुद्धतेची संकल्पना आणि विचार यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला तो पहिला महत्त्वाचा कवी मिडल्टन मरी होय. *प्युअर पोइट्री* १९३१ मध्ये त्याने आपली संकल्पना पुढीलप्रमाणे विशद केली आहे. (१) 'काव्य म्हणजे असे शब्द जे काव्याने कविमनात चेतवलेले विचार आणि भावनात्मक क्षेत्र वाचकांच्या मनात संप्रेषित करतात.' (२) 'भावनात्मक क्षेत्र म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून जे काही विचारप्रक्रियेत घडते ते.' (३) 'विचार आणि भावनात्मक क्षेत्र ही अनन्य असल्याच्या समग्र मानसिक अनुभवाशी शब्दाचा होणारा समागम म्हणजे विशिष्ट काव्यकृती होय.' (४) 'शुद्ध कवितेचा महत्त्वाचा लाभ हा आहे की, चांगल्या तऱ्हेने जुळलेल्या संवेदनशीलतेत सामान्य दैनंदिन क्षणात न मिळणारी मानसिक अनुभवाची सेंद्रिय एकात्मता शुद्ध कवितेकडून निर्मिली जाते.' कवितेतील विचार आणि भावना यांच्या नात्याबद्दलचे मरीचे विधान आणि त्याचे मूलभूत काव्यात्म कृतीबद्दलचे निरीक्षण त्याची अचूक मर्मदृष्टी दाखवतात आणि आपल्या परीने ह्या विषयावर चांगला प्रकाश टाकतात हे मान्य करायला हवे. मात्र त्याने वापरलेले 'मानसिक अनुभवाची सेंद्रिय एकात्मता' हे शब्दसमूह विशुद्धता ही संकल्पना अनावश्यक ठरवीत नाहीत काय? 'मानसिक अनुभवाची सेंद्रिय एकात्मता' हा गुण सर्व महान साहित्यात साधारण नसतो काय? शुद्धता ही वेगळी संकल्पना आहे आणि शुद्ध काव्य हे विशिष्ट काव्य आहे असे आपण का समजायचे? या प्रश्नांना मरीच्या सिद्धान्ताकडे उत्तरे नाहीत. *दी इडियम ऑव्ह पोइट्री* ह्या पुस्तकात पॉटल् शुद्ध काव्याबाबतचा दृष्टिकोन विशद करतो. मात्र तो त्याला पदलोपसूचक (elliptical) म्हणणे पसंत करतो. यामध्ये तो प्रतीकात्मक काव्य, (अतिभौतिकीय) तत्त्वमीमांसासूचक (मेटफिजिकल) काव्य तसेच कॉलिन्स, ब्लेक आणि ब्राउनिंग यांच्या काही कविता यांचा समावेश करतो. आधुनिक एलिप्टिकल (लोपयुक्त वा पदलोपसूचक) कविता याबाबतीत वेगळी आहे की, खाजगी अनुभवांचा वापर करण्यात ती खूप पुढे गेली आहे आणि

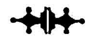
अनुक्रमणिका

परिणामतः दुर्बोध बनली आहे. पॉटल्च्या कवितेच्या संकल्पनेप्रमाणे तिचा सर्व भर प्रतिमासृष्टीवर असतो. प्रतिमा म्हणजे शुद्ध जाणवेचा मध्यबिंदू असे म्हटले जाते. शुद्ध काव्य आपला प्रभाव क्षीण करायला तयार नसते. जे शब्द केवळ अर्थासाठी असतात त्यांना ते गाळून टाकते. शुद्ध काव्यात, ज्यांमध्ये प्रसंगांचे लक्षण, निवेदनाची गती, तार्किक संक्रमण, वास्तव वर्णन, सामान्य विधान आणि कल्पना यांचा समावेश होतो ते गद्याचे घटक टोकदार, स्पष्ट आणि व्यक्तिगत होऊ दिले जात नाहीत. हा दृष्टिकोण मला मूरने पूर्वी घेतलेल्या भूमिकेचा आत्यंतिक विकास वाटतो. वाङ्मयीन वास्तवतेचा आधार घेऊन यावरही तशीच टीका करता येईल. रॉबर्ट पेन वॉरन आपल्या 'शुद्ध आणि अशुद्ध काव्य' या लेखात पॉटल्च्या दृष्टिकोणावर परखड टीका करतो. त्याने म्हटले आहे की, काव्य हे एखाद्या विशिष्ट घटकात वसत नाही. जिला आपण कविता म्हणतो तो संबंधांचा संच, संरचना यांवर ते अवलंबून असते. मानवी अनुभवात जे जे प्राप्य असते ते काहीही कायदे करून कवितेबाहेर ठेवता येत नाही. त्याच्या मते मानवी अनुभवावर कवी काव्यात्मकतेने कितपत प्रभुत्व गाजवतो त्यावर कवितेची महानता अवलंबून असते. मानवी अनुभवक्षेत्रावर पूर्णपणे प्रभुत्व मिळवण्यासाठी कवीने त्यात असलेल्या विरोधांचा आणि ताणांचा – बोलीतील लय आणि पद्यातील लय, अमूर्त आणि प्रत्यक्ष, (रूपकातील) उपमेय आणि उपमान, सुंदर आणि असुंदर, कल्पना आणि भावना, गद्यशैली आणि काव्यमयता यांतील ताणांचा – पुरेपूर उपयोग केला पाहिजे. वाङ्मयीन वास्तवतेबद्दलचा अनुभवाधिष्ठित आणि बहुव्यापक दृष्टिकोण शुद्ध काव्याचा सिद्धान्त निरर्थक भ्रम आहे हे सिद्ध करतो. वॉरन काहीसे गमतीने म्हणतो, 'काव्याला विशुद्ध व्हायचे असते, पण कवितांना नसते!'

शुद्धतेची संकल्पना समीक्षकागणिक कशी बदलते, वाङ्मयीन वास्तवतेला दुर्लक्षिणारी, अपुरी आणि अनावश्यक संकल्पना म्हणून ती कसे कार्य करते, काव्याच्या मूल्यमापनास वस्तुनिष्ठ आधार देण्यात ती कशी अपेशी ठरते हे दाखवून देण्यासाठी मी शुद्ध काव्याच्या सिद्धान्ताची पाहणी केली. हा सिद्धान्त समीक्षेच्या भाषेच्या संदिग्धतेत खूपच भर घालतो. आणि समीक्षेची अराजकता वाढवतो. ह्या असंगत कल्पनेचा पाठपुरावा करणाऱ्या, प्रातिभज्ञानाचे सामर्थ्य असलेल्या लोकांनी निर्मितिप्रक्रिया, आशय आणि रूप यांचा परस्परसंबंध, काव्यात्म बाह्यरूपातील (रूपविधानातील) काही घटकांचे सापेक्ष महत्त्व यांसंबंधी काही अर्थपूर्ण शोध घेतला आहे, हे मी नाकारत नाही. पण ही सर्व फलनिष्पत्ती उप-उत्पादनाच्या स्वरूपाची होती आणि आपल्या केंद्रस्थ समस्यांशी त्यांना काही सोयरसुतक नव्हते. शुद्ध काव्याच्या सिद्धान्ताची माझी पाहणी अर्थपूर्ण आहे असा दावा मी करीत नाही. साहित्यसमीक्षेच्या विशिष्ट क्षेत्रात शुद्धतेच्या संकल्पनेचे कार्य ती पुरेसे दाखवते. आपल्या *फॉर्म इन् मॉडर्न पोइट्री* पुस्तकातून शुद्ध काव्याच्या सिद्धान्ताविरुद्ध आवाज उठवणारा हर्बर्ट रीड हा पहिला टीकाकार आहे याची मला जाणीव आहे : 'हा विशुद्ध काव्याचा सिद्धान्त काव्य आणि त्याचे गुणविशेष यांत गोंधळ निर्माण करतो, कवितेच्या अनुभवपूर्व व्याख्येला सर्वाधिक पसंती देऊन कोणत्या गोष्टीला कविता म्हणावे याशी जगाने दाखवलेल्या सहमतीकडे तो दुर्लक्ष करतो. शुद्ध काव्याचे समर्थक जे निश्चित करतात ते शुद्ध काव्य नसून तो काव्याचा एक विशिष्ट नमुना आहे.' ह्या विरोधात दोन उणिवा आहेत असे मला वाटते. एका बाबतीत तो शुद्ध काव्याच्या समर्थकांवर थोडासा अन्याय करणारा आहे. दुसऱ्या बाबतीत तो बऱ्याच प्रमाणात शुद्ध काव्याला मान्यता देतो. रीडने 'अनुभवप्राप्त (पूर्वप्राप्त)' शब्द सैलपणे वापरला नसेल तर हा शुद्ध काव्याचा सिद्धान्त पूर्णपणे निगमनात्मक आहे आणि तो कुठल्याही प्रकारे अनुभवाधिष्ठित नाही असा अर्थ होईल. ह्या सिद्धान्ताच्या समर्थकांना व्यक्तिगत अनुभव पुरेसा नसेल पण त्याचा काही एक आधार आहे हे नाकारणे म्हणजे उघडउघड गोष्ट नाकारणे होय. कारण यातले काही कवी होते आणि त्यातल्या अनेकांना काव्याची उत्कट ओढ होती. दुसऱ्या एका बाबतीत रीडचा विरोध खूपच गोष्टी मान्य करतो. सिद्धान्ताचे समर्थक काव्याच्या काही उपजातींची निदान व्याख्या तरी करतात असे तो मान्य करताना दिसतो. माझे म्हणणे असे की, ते काव्याच्या प्रत्यक्ष उपजातीची व्याख्या मुळीच करीत नाहीत. सिद्धान्त माणसा-माणसागणिक बदलतो. काव्यात्मक मूल्याचा वस्तुनिष्ठ आधार दर्शवण्यात सिद्धान्त यशस्वी न ठरल्याने तो साहित्यसमीक्षेच्या प्रांतात आवश्यक किंवा उपयुक्त संकल्पना म्हणून कार्य करीत नाही.

अनुवादक : आ.ना. पेडणेकर

एस्.आय्.ई.एस्. कॉलेज, मुंबई, च्या अध्यापक परिषदेत वाचलेला निबंध, १९७०.



अनुक्रमणिका





अश्वलायनसूत्र

मे.पुं. रेगे



नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासम्बुद्धस्य अश्वलायनसूत्र

१. मी असे ऐकले आहे. एकदा भगवान श्रावस्तीजवळील जेतवनात अनाथपिण्डिकाच्या उपवनात राहात होते. त्यावेळी वेगवेगळ्या ठिकाणांहून कोणत्यातरी कार्यासाठी आलेले विद्वान पाचशे ब्राह्मण श्रावस्तीला राहात होते. त्या ब्राह्मणांना असे वाटले, "हा श्रमण गोतम चार वर्णांच्या शुद्धतेचे नियम घालून देतो.[१] ह्या वचनाविषयी (म्ह. ह्या संदर्भात) श्रमण गोतमाबरोबर युक्तिवाद करायला कोण समर्थ आहे?" त्यावेळी अश्वलायन हा ब्राह्मण तरुण श्रावस्ती येथे राहात होता. तो वयाने लहान होता, त्याने मुंडन केले होते, त्याचे वय सोळा होते, तो तीन वेदांत पारंगत होता, निघंटू, तसेच (यज्ञादी) विधीविषयीचे नियम ह्यात तो प्रवीण होता, शिक्षा आणि निरुक्ती यांचे त्याला चांगले ज्ञान होते, इतिहास, पदपाठ, व्याकरण, लौकिक तत्त्वज्ञान आणि महापुरुषाची लक्षणे ह्याचे पूर्ण ज्ञान त्याला होते. त्या ब्राह्मणांच्या मनात असा विचार आला "हा तरुण अश्वलायन श्रावस्ती येथेच राहात आहे, तो वयाने लहान आहे, त्याने मुंडन केले आहे, तो सोळा वर्षांचा आहे, तीन वेदांत पारंगत आहे.... (वगैरे वगैरे, वरीलप्रमाणे). तो ह्या संदर्भात श्रमण गोतमाशी युक्तिवाद करायला समर्थ ठरेल."

मग ते ब्राह्मण त्या तरुण अश्वलायन ब्राह्मणाकडे गेले, आणि तेथे गेल्यावर त्या तरुण ब्राह्मणाला ते म्हणाले, "हे अश्वलायना! श्रमण गोतम चातुर्वर्ण्याच्या शुद्धतेचे नियम घालून देतो. आपण श्रमण गोतमाबरोबर ह्या संदर्भात युक्तिवाद करावा."

हे घडल्यावर तो तरुण ब्राह्मण अश्वलायन म्हणाला, "अहो, श्रमण गोतम धम्माविषयी (धर्माविषयी) बोलतो. धर्माविषयी जे बोलतात (धर्म म्हणजे काय हे जे सांगतात.)

मज्झिमनिकायातील ब्राह्मणवग्गात हा संवाद समाविष्ट आहे. चातुर्वर्ण्याचा सिद्धान्त आणि, त्याचा भाग असलेला, ब्राह्मणांच्या श्रेष्ठत्वाचा सिद्धान्त यांचे खंडन हा ह्या संवादाचा मुख्य विषय आहे. मौखिक परंपरेने चालत आलेल्या पवित्र ग्रंथांत काही वचनसमूहांची व वाक्यसमूहांची वारंवार पुनरावृत्ती होत असते. विशेष महत्वाचा आशय मनात ठसविणे हे ह्याचे एक उद्दिष्ट असेल. शिवाय अशा पुनरावर्तनामुळे पठन लयबद्ध व्हावयाला साहाय्यही होत असेल. अशा पुनरावृत्त भागांचे, ते जेव्हा प्रथम येतात तेव्हाच, संपूर्ण भाषांतर केले आहे; त्यानंतर त्यांचा संक्षेपाने निर्देश केला आहे. – *मे.पुं. रेगे*

अनुक्रमणिका

त्यांच्याशी वाद करणे कठीण असते. त्याच्या (ह्या संदर्भातील) वचनांविषयी वाद करणे मला शक्य होणार नाही." मग दुसऱ्यांदा ते ब्राह्मण त्या तरुण अश्वलायनाला म्हणाले, "हे अश्वलायना, हा श्रमण गोतम चार वर्णांच्या शुद्धतेविषयीचे नियम घालून देतो. आपण श्रमण गोतमावरोबर ह्या संदर्भात वाद करावा. आपणही परिव्राजकाचे जीवन जगता." तो तरुण अश्वलायन दुसऱ्यांदा त्या ब्राह्मणांना म्हणाला, "अहो, श्रमण गोतम धर्माविषयी बोलतो. जे धर्म काय आहे हे सांगतात त्यांच्याशी वाद करणे कठीण असते. मी श्रमण गोतमावरोबर ह्या त्याच्या वचनांसंबंधी वाद करू शकणार नाही." ते ब्राह्मण तिसऱ्यांदा त्या तरुण ब्राह्मण अश्वलायनाला म्हणाले, "हे अश्वलायना, श्रमण गोतम चार वर्णांच्या शुद्धतेविषयी नियम घालून देतो. आपण श्रमण गोतमाशी ह्या त्याच्या वचनांविषयी वाद करावा. आपणही परिव्राजकाचे जीवन जगत आहा. युद्धात पराजित न होता अश्वलायनांनी पराजय स्वीकारू नये."

एवढे झाल्यानंतर तो तरुण अश्वलायन त्या ब्राह्मणांना म्हणाला, "महोदय, खरोखर श्रमण गोतम धर्मवादी आहे. आणि धर्म काय आहे हे जे सांगतात त्यांच्याबरोबर युक्तिवाद करणे कठीण असते. ह्या वचनांच्या संदर्भात श्रमण गोतमावरोबर मी वाद करू शकणार नाही. तथापि आपण सांगता म्हणून मी जातो."

२. मग तो अश्वलायन मोठ्या ब्राह्मणगणासोबत भगवंतांकडे गेला.

भगवंतांकडे गेल्यावर त्याने त्यांना त्यांचे कुशल विचारले. परस्परांचे मैत्रीभावनेने व आस्थेने कुशल विचारून झाल्यावर तो आदराने काही अंतरावर बसला. आदराने एका बाजूला बसला असताना तो तरुण अश्वलायन भगवंतांना म्हणाला, "हे गोतमा, ब्राह्मण असे म्हणतात की, ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे, इतर वर्ण हीन आहेत. ब्राह्मण हा शुक्ल वर्ण आहेत, इतर वर्ण कृष्ण आहेत. फक्त ब्राह्मण शुद्ध आहेत, इतर वर्ण नाहीत; ब्राह्मण हे ब्रह्माचे औरस पुत्र आहेत, त्याच्या मुखातून जन्माला आले आहेत, ब्रह्मापासून जन्मले आहेत, ब्रह्माने ते निर्माण केले आहेत, ब्रह्माचे दायाद (वंशज आणि वारस) आहेत. गोतमा, आपण ह्याविषयी काय म्हणता?"

"पण, अश्वलायना, ब्राह्मणांच्या पत्नी ऋतुमती होतात, त्यांना गर्भधारणा होते, त्या अपत्यांना जन्म देतात आणि पाजतात. पण हे ब्राह्मण, इतरांप्रमाणे स्त्रियांच्या पोटी जन्माला आले असताना असे म्हणतात, 'ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे, इतर वर्ण हीन आहेत... ब्राह्मण ब्रह्माचे दायाद आहेत.' " (वरीलप्रमाणे.)

"गोतमा, जरी आपण असे म्हणता तरी ब्राह्मण असेच म्हणतातच की, 'ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे, इतर वर्ण हीन आहेत.... ब्राह्मण ब्रह्माचे दायाद आहेत.' " (वरील प्रमाणे)

३. "अश्वलायना, ह्याविषयी तुला काय वाटते? तू हे ऐकले आहेस का की, योन आणि कम्बोज येथे आणि इतर लगतच्या प्रदेशांत फक्त दोन वर्ण आहेत – आर्य आणि दास; आणि जो आर्य असतो तो दास होऊ शकतो. आणि जो दास आहे तो आर्य होऊ शकतो."

"महोदय, मी हे ऐकले आहे की, योन आणि कम्बोज येथे आणि इतर लगतच्या प्रदेशांत फक्त दोन वर्ण आहेत आर्य आणि दास; आर्य दास होऊ शकतो आणि दास आर्य."

"मग असे असताना, अश्वलायना, ब्राह्मण कशाच्या बळावर, कशाच्या आधारे असे म्हणतात की, 'ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे, अन्य वर्ण हीन आहेत... ब्राह्मण ब्रह्माचे दायाद आहेत.' " (वरीलप्रमाणे)

"गोतमा, जरी आपण असे म्हणता तरी ब्राह्मण असे म्हणतातच की, 'ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे, अन्य वर्ण हीन आहेत... ब्राह्मण ब्रह्माचे दायाद आहेत.' " (वरीलप्रमाणे)

४. "तुला काय वाटते, अश्वलायना? जर एखादा क्षत्रिय प्राण्यांची हत्या करीत असेल, त्याला जे दिलेले नाही ते बळकावीत असेल, स्वच्छंदाने कामतृप्ती करीत असेल, खोटे बोलत असेल, लोकांची पाठीमागे खोटी निंदा करीत असेल, कठोरपणे बोलत असेल, टवाळक्या करीत असेल, लोभी असेल, दुष्ट प्रवृत्तीचा असेल, मिथ्या दृष्टीचा असेल तर तो मरण पावून त्याची काया भग्न झाल्यानंतर फक्त त्याचा अधःपात होतो, तो दुर्गतीला जातो, त्याला दुःखमय अवस्था प्राप्त होते, तो निरय नरकाला जातो, पण (अशाच वर्तनाचा व वृत्तीचा) ब्राह्मण जात नाही? वैश्य जात नाही? आणि प्राण्यांची हत्या करणारा... मिथ्या दृष्टीचा असा शूद्र असेल तर फक्त तो मरण पावून त्याची काया भग्न झाल्यानंतर तो.... निरय नरकाला जातो पण ब्राह्मण जात नाही?"

(वरीलप्रमाणे)

"असे नाही, आदरणीय गोतमा! गोतमा, जर एखादा क्षत्रिय प्राण्यांची हत्या करीत असेल, त्याला जे दिलेले नाही ते बळकावीत असेल.... तर तो मरण पावून त्याची काया भग्न झाल्यानंतर तो.... निरय नरकाला जाईल. आणि हे गोतमा, त्याचप्रमाणे ब्राह्मणही जाईल, वैश्यही जाईल आणि शूद्रही जाईल. हे गोतमा, जर ते प्राण्यांची हत्या करीत असतील, त्यांना जे दिलेले नाही ते बळकावीत असतील... मिथ्या दृष्टीचे असतील तर चारही वर्णांच्या माणसांचा मृत्यू होऊन त्यांच्या काया भग्न झाल्यानंतर त्यांचा अध:पात होईल, ते दुर्गतीला जातील, त्यांना दुःखमय अवस्था प्राप्त होईल, ते निरय नरकाला जातील."

"मग, अश्वलायना, असे जर असेल तर ब्राह्मण कशाच्या बळावर, कशाच्या आधारे असे म्हणतात की, 'फक्त ब्राह्मण श्रेष्ठ वर्णाचे आहेत .... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत.' "

"जरी आदरणीय गोतम असे म्हणत असला तरी ब्राह्मण असेच म्हणतात की, 'फक्त ब्राह्मण श्रेष्ठ वर्णाचे आहेत.... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत.' "

५. "तुला काय वाटते, अश्वलायना, जर एखादा ब्राह्मण प्राण्यांची हत्या करण्यापासून निवृत्त असेल, जे दिलेले नाही ते बळकावण्यापासून निवृत्त असेल, स्वच्छंदीपणे कामतृप्ती करण्यापासून निवृत्त असेल, खोटे बोलण्यापासून, लोकांची त्यांच्या पाठीमागे खोटी निंदा करण्यापासून, कठोर भाषण करण्यापासून, कुटाळक्या करण्यापासून निवृत्त असेल, लोभी नसेल, परोपकारी वृत्तीचा असेल आणि सम्यक् दृष्टीचा असेल तर फक्त तो, त्याच्या मृत्यूनंतर त्याची काया भग्न झाल्यावर, सद्‌गतीला, स्वर्गाला जाईल पण (असा) क्षत्रिय किंवा वैश्य किंवा शूद्र जाणार नाही?"

"असे नाही, गोतमा... जर एखादा क्षत्रिय प्राण्यांची हत्या करण्यापासून निवृत्त असेल... परोपकारी आणि सम्यक् दृष्टीचा असेल तर मृत्यूनंतर जेव्हा त्याची काया भग्न होईल तेव्हा त्याला सद्‌गती प्राप्त होईल, तो स्वर्गाला जाईल. तसाच, हे गोतमा, एखादा ब्राह्मणही जाईल, एखादा वैश्यही जाईल, एखादा शूद्रही जाईल. गोतमा, जर प्राण्यांची हत्या करण्यापासून, जे दिलेले नाही ते बळकाविण्यापासून जर ते निवृत्त असतील... तर चारही वर्णांचे लोक, त्यांच्या मृत्यूनंतर त्यांच्या काया भग्न झाल्यावर, सद्‌गतीला, स्वर्गाला जातील."

"असे असेल तर मग, अश्वलायना, कशाच्या बळावर, कशाच्या आधारे ब्राह्मण असे म्हणतात की, 'फक्त ब्राह्मण वर्ण श्रेष्ठ आहे... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत?' "

"गोतमा, आपण जरी असे म्हणता तरी ब्राह्मण असेच म्हणतात की, 'फक्त ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे.... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत.' "

६. "तुला काय वाटते, अश्वलायना, ह्या बाबतीत, की मैत्रीची भावना, जिला वैराचा, दुष्टाव्याचा स्पर्श नाही अशी मैत्रीची भावना फक्त ब्राह्मण विकसित करू शकतात, क्षत्रिय करू शकत नाहीत, वैश्य, शूद्र करू शकत नाहीत?"

"हे गोतमा, असे नाही. ह्या बाबतीत क्षत्रियही वैराचा, दुष्टाव्याचा स्पर्श नसलेली मैत्रीची भावना धारण करू शकतात, ब्राह्मणही करू शकतात, वैश्य, शूद्रही करू शकतात. ह्या बाबतीत चारही वर्ण वैराचा, दुष्टाव्याचा स्पर्श नसलेली मैत्रीची भावना धारण करू शकतात."

"मग, अश्वलायना, कशाच्या बळावर, कशाच्या आधारे ब्राह्मण असे म्हणतात की, 'ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे, ... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत?' "

"हे गोतमा, आपण जरी असे म्हणता तरी ब्राह्मण असेच म्हणतात की, 'ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत.' "

७. "तुला काय वाटते, अश्वलायना, जर फक्त एखादा ब्राह्मण (अंगावर घासून ते स्वच्छ करण्यासाठी) शुक्ती आणि चूर्ण घेऊन नदीवर गेला तर तो आपल्या अंगावरची धूळ आणि चिखल साफ करून अंग स्वच्छ करू शकतो? आणि क्षत्रिय किंवा वैश्य किंवा शूद्र असे करू शकत नाही?"

"असे नाही, पूज्य गोतमा! एखादा क्षत्रियही शुक्ती आणि चूर्ण घेऊन जर नदीवर गेला तर तो आपल्या अंगावरची धूळ आणि चिखल साफ करून अंग स्वच्छ करू शकतो. तसेच ब्राह्मणही... किंवा वैश्यही... किंवा शूद्रही... तसे करू शकतो. चारही वर्णांचे लोक शुक्ती आणि चूर्ण घेऊन, नदीवर जाऊन अंगावरची धूळ व चिखल साफ करून अंग स्वच्छ करू शकतात."

"असे जर असेल, अश्वलायना, तर कशाच्या बळावर,

कशाच्या आधारे ब्राह्मण असे म्हणतात की, 'ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत?' "

"आदरणीय गोतमा, आपण जरी असे म्हणता तरी ब्राह्मण असेच मानतात की, ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे..... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत."

८. "ह्याविषयी तुला काय वाटते, अश्वलायना, जर एखाद्या क्षत्रिय, अभिषिक्त राजाने वेगवेगळ्या जातींचे (वर्णांचे) शंभर पुरुष गोळा केले आणि तो त्यांना म्हणाला, 'आपण सर्वांनी येथे यावे; जे क्षत्रिय कुळात, ब्राह्मण कुळात, राज कुळात जन्माला आलेले असतील, त्यांनी शाकवृक्षाच्या किंवा (सुवासिक) सलळवृक्षाच्या किंवा चंदनवृक्षाच्या किंवा कमळाच्या वेलाच्या ढलप्या (किंवा काड्या) गोळा करून अग्नी पेटवावा आणि त्यातून उष्णता निर्माण होईल असे करावे. आणि जे आपण चांडाल कुळात, निषाद कुळात, वेणु कुळात (बांबूपासून टोपल्या इ. करणाऱ्या कुळात), रथकार कुळात, पुक्कुस कुळात जन्माला आला आहात त्यांनी कुत्र्याच्या किंवा डुकराच्या किंवा रंगाऱ्याच्या दोणीतून आणलेल्या काटक्या किंवा एरंडाच्या वाळलेल्या काटक्या आणून अग्नी पेटवावा आणि त्यातून उष्णता निर्माण होईल असे करावे.'

"आता, ह्याविषयी तुला काय वाटते, अश्वलायना? जो अग्नी कुणी पेटविलेला असेल आणि त्याची धग लाभेल असे केले असेल – मग तो कुणी क्षत्रिय, ब्राह्मण कुळातील किंवा राज कुळातील असो आणि त्याने शाकवृक्षाच्या, सलळवृक्षाच्या, चंदनवृक्षाच्या किंवा कमलाच्या वेलाच्या ढलप्या (किंवा काड्या) आणलेल्या असोत – हा जो अग्नी असेल तो ज्वालांनी, वर्णाने, तेजाने युक्त असा अग्नी असेल की नाही? अग्नीची कार्ये पार पाडू शकेल असा अग्नी तो असेल की नाही? आणि जो अग्नी कुणी पेटवला असेल आणि त्याची धग लागेल असे केले असेल – मग हा कुणी जर चांडाल, निषाद, वेणु, रथकार, पुक्कुस अशा कुळात जन्माला आला असेल आणि त्याने जर कुत्र्याच्या, डुकराच्या, रंगाऱ्याच्या दोणीतून काटक्या आणल्या असतील किंवा एरंडाच्या झाडाच्या वाळलेल्या काटक्या आणल्या असतील, तर मग ह्या अग्नीला ज्वाला नसतील, वर्ण नसेल, तेज नसेल, तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकत नसेल असे असते का?"

"असे नसते, आदरणीय गोतमा. क्षत्रिय कुळातील, ब्राह्मण कुळातील किंवा राज कुळातील कुणी शाकवृक्षाच्या, चंदनवृक्षाच्या ढलप्या किंवा कमळाच्या वेलाच्या काड्या आणून जर अग्नी पेटवला आणि त्यापासून धग लाभेल असे केले तर ह्या अग्नीला ज्वाळा असतात, वर्ण असतो, तेज असते आणि तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतो. आणि जर चांडाल कुळातील, निषाद कुळातील, वेणु कुळातील, रथकार कुळातील, पुक्कुस कुळातील कुणी कुत्र्याच्या किंवा डुकराच्या किंवा रंगाऱ्याच्या दोणीतून आणलेल्या काटक्या किंवा एरंडाच्या वाळलेल्या काटक्या आणून अग्नी पेटवला आणि त्यापासून धग येईल असे केले तर ह्या अग्नीलासुद्धा ज्वाळा असतात, वर्ण असतो, तेज असते आणि तोही अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतो. तेव्हा, आदरणीय गोतमा, ह्या सर्व अग्नींना ज्वाळा असतात, वर्ण असतो, तेज असते."

"असे असेल तर मग, अश्वलायना, कशाच्या बळावर आणि कशाच्या आधारे ब्राह्मण असे म्हणतात की, फक्त ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे आणि इतर वर्ण हीन आहेत? फक्त ब्राह्मण हा शुक्ल वर्ण आहे; इतर वर्ण कृष्ण आहेत. फक्त ब्राह्मण शुद्ध आहेत; इतर वर्ण नाहीत. फक्त ब्राह्मण हे ब्रह्माच्या मुखातून जन्मलेले औरस पुत्र आहेत, ब्रह्मापासून जन्मलेले, ब्रह्माने निर्माण केलेले, ब्रह्माचे दायाद आहेत?"

"आदरणीय गोतमा, आपण असे म्हणता तरी ब्राह्मण असे म्हणतात की, 'फक्त ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे.... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत.' "

९. "आता, ह्याविषयी तुला काय वाटते अश्वलायना? समज, एखाद्या क्षत्रियकुमाराचा ब्राह्मणकन्येशी संबंध आला आणि त्यांना एक पुत्र झाला. क्षत्रियकुमाराचा आणि ब्राह्मणकन्येचा हा पुत्र त्याच्या पित्यासारखाही असेल आणि मातेसारखाही असेल का? आणि त्याला आपण 'क्षत्रिय' म्हणावे आणि 'ब्राह्मण'ही म्हणावे का?"

"आदरणीय गोतमा, क्षत्रियकुमार आणि ब्राह्मणकन्या यांचा जो कुणी पुत्र असेल तो आपल्या मातेसारखाही असेल आणि पित्यासारखाही असेल आणि आपण त्याला 'क्षत्रिय'ही म्हणावे आणि 'ब्राह्मण'ही म्हणावे."

"आता, अश्वलायना, ह्याविषयी तुला काय वाटते? एका ब्राह्मणकुमाराचा क्षत्रियकन्येशी संबंध आला आणि त्यांना पुत्र झाला. मग तो पुत्र... आणि त्याला आपण 'क्षत्रिय' आणि





'ब्राह्मण'ही म्हणावे का?"

"आदरणीय गोतमा, ब्राह्मणकुमार आणि क्षत्रियकन्या ह्यांना जो पुत्र होईल तो आपल्या मातेसारखा आणि पित्यासारखाही असेल आणि त्याला 'क्षत्रिय' म्हणावे आणि 'ब्राह्मण'ही म्हणावे."

"आता, ह्याविषयी तुला काय वाटते, अश्वलायना? एखादी घोडी आणि गाढव यांचा संग झाला आणि ह्या संगाचा परिणाम म्हणून एक पिल्लू जन्माला आले तर घोडी आणि गाढव यांचे हे पिल्लू आपल्या आईसारखे असेल आणि आपल्या बापासारखेही असेल का? आणि त्याला 'घोडा'ही म्हणावे आणि 'गाढव'ही म्हणावे का?"

"आदरणीय गोतमा, संकरातून त्याचा जन्म झाल्यामुळे तो खेचर असतो. येथे, आदरणीय गोतमा, हा भेद मला दिसतो. इतरत्र, दुसऱ्या उदाहरणांच्या बाबतीत मला काही भेद दिसत नाही."

"आता, ह्याविषयी, अश्वलायना, तुला काय वाटते? समज, दोन सहोदर बंधू असे ब्राह्मणकुमार आहेत. एकाने वेदाध्ययन केले आहे आणि त्यात तो प्रवीण आहे. दुसऱ्याने वेदाध्ययन केलेले नाही आणि वेदांत तो अप्रगत आहे. ह्या दोघांतून कुणाला श्राद्धप्रसंगी भोजनासाठी, किंवा थालिपाक अर्पण करण्यासाठी, किंवा पाहुणे म्हणून भोजन देण्यासाठी ब्राह्मण प्रथम बोलावतील?"

"हे गोतमा, श्राद्धात भोजनासाठी किंवा थालिपाक अर्पण करण्यासाठी किंवा यज्ञासाठी किंवा पाहुणे म्हणून भोजन देण्यासाठी जो अध्ययनशील आणि वेदांत प्रवीण आहे त्यालाच ब्राह्मण प्रथम निमंत्रित करतील. कारण, आदरणीय गोतमा, अध्ययनशील नसलेल्या, प्रवीण नसलेल्या व्यक्तीला दान केल्यामुळे कोणते मोठे फल साधले जाणार आहे?"

"अश्वलायना, आणि ह्याविषयी तुला काय वाटते? समज, सहोदर असे दोन ब्राह्मणकुमार आहेत, एक वेदांचे अध्ययन केलेला, त्यांत प्रवीण असा आहे पण दु:शील, पापकर्मा असा आहे, दुसरा (वेदांचे) अध्ययन न करणारा, त्यांत प्रवीण नसलेला असा आहे, पण शीलवान आहे, पुण्यकर्मा आहे. ह्या दोहोंतील कोणाला श्राद्धातील भोजनासाठी... पाहुणे म्हणून भोजन देण्यासाठी ब्राह्मण प्रथम बोलावतील?"

"आदरणीय गोतमा, श्राद्धातील भोजनासाठी... पाहुणे म्हणून भोजन देण्यासाठी, जो ब्राह्मणकुमार अध्ययनशील नाही, वेदांत प्रवीण नाही पण शीलवान आणि पुण्यकर्मा आहे त्यालाच ब्राह्मण प्रथम बोलावतील. कारण, आदरणीय गोतमा, जो दु:शील, पापकर्मा आहे त्याला दान केल्यामुळे कोणते मोठे फळ साधले जाईल?"

"पाहा, अश्वलायना, पहिल्यांदा तू (जन्मसिद्ध) वर्णाविषयी बोलत होतास; मग वर्ण सोडून देऊन तू मन्त्राविषयी बोलू लागलास, मग मन्त्र सोडून देऊन चार वर्णांच्या (नैतिक) शुद्धतेशी तू येऊन ठेपलास. हाच नियम मी घालून देत आहे."

हे घडल्यानंतर तो तरुण अश्वलायन गोंधळून गेला; त्याचे खांदे गळले; काय उत्तर द्यावे हे न सुचल्यामुळे निराश होऊन, अधोमुख होऊन तो स्तब्धपणे बसून राहिला.

१०. भगवंतांना तो तरुण अश्वलायन का गोंधळून गेला आहे, त्याचे खांदे का गळल्यासारखे झाले आहेत ते समजले; काय उत्तर द्यावे हे न सुचल्यामुळे तो निराश होऊन, अधोमुख अशा अवस्थेत स्तब्धपणे बसून राहिला आहे हे त्यांना समजले. मग ते तरुण अश्वलायनाला म्हणाले,

"अश्वलायना, पूर्वी एके काळी सात ब्राह्मण ऋषी अरण्यात पर्णकुटीत राहात होते. त्यांच्यांत असेच पापी मत उत्पन्न झाले : 'ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे, अन्य वर्ण हीन आहेत... (ब्राह्मण) ब्रह्माचे दायाद आहेत.' अश्वलायना, असित देवल ऋषीने ऐकले की, सात ब्राह्मण ऋषी अरण्यात, पर्णकुटीत राहात आहेत आणि त्यांच्यांत असे पापी मत निर्माण झाले आहे की, 'फक्त ब्राह्मण हा श्रेष्ठ वर्ण आहे.... ते ब्रह्माचे दायाद आहेत'. तेव्हा, अश्वलायना, त्या असित देवल ऋषीने आपले केस कापले (मुंडन केले), दाढी कापली, तेजस्वी रक्तवर्णी वस्त्रे परिधान केली, अनेक अस्तरांनी मढविलेली पायतणे घातली आणि सोन्याचा एक दंड हाती घेऊन तो त्या सात ब्राह्मण ऋषींच्या आश्रमात प्रकट झाला. अश्वलायना, तो असित देवल ऋषी त्या सात ब्राह्मण ऋषींच्या आश्रमात फेऱ्या घालीत असताना (स्वत:शी) असे म्हणाला, 'अरे! हे आदरणीय ब्राह्मण ऋषी कुठे गेले असतील? हे आदरणीय ब्राह्मण ऋषी कुठे गेले असतील?' मग, अश्वलायना, त्या सात ब्राह्मण ऋषींच्या मनात असे आले की, 'हा कोण खेडवळ तरुणासारखा (दिसणारा माणूस), सात ब्राह्मण ऋषींच्या आश्रमात फेऱ्या घालीत, "अरे! हे आदरणीय ब्राह्मण कुठे गेले असतील? अरे! हे आदरणीय ब्राह्मण कुठे गेले असतील?" असे म्हणत

आहे? त्याला आपण शाप देऊ. मग, अश्वलायना, त्या सात ब्राह्मण ऋर्षीनी त्या असित देवल ऋषीला शाप दिला : "वृषला[२], तू भस्म हो! वृषला, तू भस्म हो." पण, अश्वलायना, जसजसे त्या सात ब्राह्मण ऋर्षीनी असित देवल ऋषीला अधिकाधिक शाप दिले तसतसा तो असित देवल ऋषी अधिकाधिक सुरूप, अधिकाधिक दर्शनीय, अधिकाधिक कांतिमान दिसू लागला. मग, अश्वलायना, त्या सात ब्राह्मण ऋर्षींच्या मनात असे आले की, 'आमचे तप व्यर्थ झाले आहे, आमचे ब्रह्मचर्य निष्फळ ठरले आहे. पूर्वी आम्ही जेव्हा असा शाप देऊ की, "वृषला, भस्म हो, वृषला भस्म हो", तेव्हा त्याचे भस्म होत असे. पण ह्याला जेव्हा आपण अधिकाधिक शाप देतो तेव्हा हा अधिकाधिक सुरूप, अधिकाधिक दर्शनीय, अधिकाधिक कांतिमान दिसू लागतो. तेव्हा असित देवल ऋषी त्यांना म्हणाला, 'आपले तप व्यर्थ झालेले नाही; आपले ब्रह्मचर्य निष्फळ झालेले नाही. पण आपल्या मनात माझ्याविषयी विपरीत ग्रह आहे तो आपण सोडून द्यावा.'

" 'आमच्या मनात जो विपरीत ग्रह आहे तो आम्ही (अवश्य) सोडून देऊ. पण आपण कोण आहात?'

" 'आपण "असित देवल ऋषी" हे नाव ऐकले आहे?'

" 'होय, महोदय'.

" 'तोच मी आहे.'

" 'मग, अश्वलायना, ते सात ब्राह्मण ऋषी असित देवल ऋषीला अभिवादन करायला पुढे आले. मग, अश्वलायना, तो असित देवल ऋषी त्या सात ब्राह्मण ऋर्षीना उद्देशून असे म्हणाला, 'महाशय, मी असे ऐकले की, सात ब्राह्मण ऋषी अरण्यात एका पर्णकुटीत राहात असताना त्यांच्या मनात असे पापी मत उत्पन्न झाले की, ब्राह्मण हाच श्रेष्ठ वर्ण आहे; इतर वर्ण हीन आहेत. फक्त ब्राह्मण हा शुक्ल वर्ण आहे; इतर वर्ण कृष्ण आहेत. फक्त ब्राह्मण शुद्ध असतात; अब्राह्मण असत नाहीत. फक्त ब्राह्मण ब्रह्माच्या मुखातून जन्मलेले त्याचे औरस पुत्र आहेत, ब्रह्मापासून जन्मलेले, ब्रह्माने निर्मिलेले, ब्रह्माचे दायाद आहेत.'

" 'असे आहे महाराज.'

" 'पण आपल्याला हे (निश्चितपणे) माहीत आहे का, की ब्राह्मणांच्या मातांनी फक्त ब्राह्मणांबरोबर संग केला होता, अब्राह्मणांबरोबर केला नव्हता?' असित देवल ऋर्षीनी त्यांना विचारले.

" 'नाही, महोदय.'

" 'आपल्याला हे माहीत आहे का की, ब्राह्मणांच्या माता, मातामही इत्यादींनी पूर्वीच्या सात पिढ्यांत फक्त ब्राह्मणांबरोबर संग केला होता, अब्राह्मणांबरोबर केला नव्हता?'

" 'नाही, महोदय.'

" 'आपल्याला हे माहीत आहे का की, (ब्राह्मणाचा) जो जनक पिता असेल त्याने फक्त ब्राह्मणीशी संग केला होता, अब्राह्मणीशी केला नव्हता?'

" 'नाही, महोदय.'

" 'आपल्याला हे माहीत आहे का की, ब्राह्मणांचा पिता, पितामह इत्यादींनी पूर्वीच्या सात पिढ्यांत फक्त ब्राह्मणींबरोबर संग केला होता, अब्राह्मणींशी केला नव्हता?'

" 'नाही, महोदय.'

" 'गर्भधारणा, कशी होते हे आपल्याला माहीत आहे का?'

" 'महोदय, गर्भधारणा कशी होते ते आम्ही जाणतो – माता आणि पिता संग करतात, माता ऋतुमती असते आणि एक गंधर्व उपस्थित असतो. हे तिघे एकत्र आले असता गर्भधारणा होते.'

" 'पण आपल्याला हे माहीत असते का की, हा गंधर्व क्षत्रिय आहे की ब्राह्मण आहे की वैश्य आहे की शूद्र आहे?'

" 'महोदय, हा गंधर्व क्षत्रिय आहे की ब्राह्मण आहे की वैश्य आहे की शूद्र आहे हे आम्हांला माहीत नसते.'

" 'असे असेल तर, महोदय, आपण स्वतः कोण आहोत हे तुम्हांला माहीत आहे का?'

" 'असे असल्यामुळे, महोदय, आम्ही कोण आहोत हे आम्हांला माहीत नाही.'

"अश्वलायना, ब्राह्मण म्हणून मानण्यात आलेले ते सात ऋषी, जेव्हा असित देवल ऋषीने त्यांना त्यांच्या वर्णाविषयी प्रश्न केले, प्रतिप्रश्न केले आणि उत्तर देण्याविषयी आग्रह धरला तेव्हा, आपण ब्राह्मण आहोत ह्या आपल्या दाव्याचे समाधान करू शकले नाहीत. मग जेव्हा तुझ्या वर्णाविषयी तुला मी प्रश्न करतो, प्रतिप्रश्न करतो, उत्तराविषयी आग्रह धरतो तेव्हा तुला आपल्या दाव्याचे समाधान कसे करता येईल? त्यांचा जो गुरू आहे तोच तुझाही गुरू आहे, पण दर्वी धरणारा पुण्ण तुझा गुरू नाही[३] (आणि त्यांचाही नव्हता.)"

एवढे संभाषण झाल्यावर तो ब्राह्मण तरुण अश्वलायन भगवंतांना म्हणाला, "आदरणीय गोतमा, हे सर्व उत्कृष्ट

आहे. भगवंतांनी आजपासून आमरण माझा उपासक म्हणून स्वीकार करावा; आपण माझे शरणस्थान आहात."

टिपा :

१. हा नियम थोडक्यात असा की, शुद्ध शील हा व्यक्तीच्या श्रेष्ठतेचा निकष होय, जन्मजात वर्ण नव्हे.

२. 'वृषल' म्हणजे क्षुद्र किंवा तिरस्करणीय माणूस; नीच, हीन कुळातील किंवा दुष्ट प्रवृत्तीचा माणूस.

३. ह्यावर आय्.वी. होर्नर ह्यांनी उद्धृत केलेले भाष्य असे आहे : "पुण्ण हे ह्या सात ऋषींवर अनुग्रह केलेल्या एका व्यक्तीचे नाव होते. त्याने एक दर्वी (लाकडी पळी) घेतली व 'पण्ण' (पाने) शिजविली. पण तो त्यांचा गुरू नव्हता आणि (अश्वलायना) तुझाही नाही. तेव्हा दर्वी कशी हाताळावी ही कलाही तुला अवगत नाही." ह्याचा एकंदर अभिप्राय मला असा दिसतो की, यज्ञकर्मात प्रवीण असलेला पुण्ण जर तुम्हा सर्वांचा गुरू असता तर चातुर्वर्ण्य, ब्राह्मणांचे श्रेष्ठत्व ह्याविषयी तुम्ही जी चूक मते स्वीकारली आहेत ती स्वीकारली नसती, असे भगवंतांना सुचवावयाचे आहे.

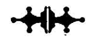


चुकीची दुरुस्ती

१) *नवभारत* नोव्हें./डिसें. १९९९च्या अंकातील 'जीवोत्पत्ती' या लेखातील 'रेणवीय डार्विनवाद' (पान ९३) या पोटमथळ्याखालील परिच्छेदाच्या शेवटी दिलेले 'या सिद्धान्ताची चर्चा....' या शब्दांनी सुरू होणारे कंसातील वाक्य त्याच स्तंभातील वरून १८ व्या ओळीतील 'तो (सिद्धान्त) विश्वशास्त्रात मान्यता पावलेला नाही' या वाक्याची * अशी खूण करून दिलेली वास्तविक तळटीप आहे. त्या वाक्याचा वरील पोटमथळ्याखालील परिच्छेदाशी – ते त्या परिच्छेदाच्या शेवटी आले असले तरी – कसलाही संबंध नाही.

२) पान ९६, दुसरा स्तंभ, वरून १२ व्या ओळीतील वाक्य 'आराखडा (ब्लू प्रिंट) प्रथम पृथ्वीवर कसा निर्माण झाला' असे पाहिजे. या वाक्यातील 'जीव' हा शब्द प्रक्षिप्त (नको) आहे.

३) पान ९५, स्तंभ २ मधील चालू परिच्छेदाच्या शेवटी स्वयंसंवर्धकता (ऑटोकॅटॅलिसिस) आणि स्वयंसंघटन (सेल्फआर्गनायझेशन) हे शब्द त्या परिच्छेदाचा भाग असल्याप्रमाणे व विना-अधोरेखित पडले आहेत. वास्तविक ते शब्द पुढील परिच्छेदाचा पोटमथळा असून अधोरेखित (जाड ठशात) पाहिजेत.



***नवभारत* वर्गणीचे दर**

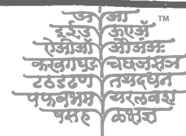
वार्षिक रुपये २००.००

त्रैवार्षिक रुपये ५५०.००

पंचवार्षिक रुपये ९००.००

आजीव वर्गणीची पद्धत नाही याची कृपया नोंद घ्यावी.

व्यवस्थापक, *नवभारत*, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, गंगापुरी, वाई ४१२८०३, (जि. सातारा)





अक्षरवेध

नारीभक्षक - विलास मनोहर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९७; रु. २५०.००.

'नारीभक्षक' या नावावरूनच विलास मनोहर यांच्या कादंबरीचे सूत्र लक्षात येते. शिवाय मुखपृष्ठावरील तरुणीचा भयचकित चेहरा, काहीशा अनपेक्षितपणे समोर ठाकलेल्या मारेकऱ्याकडून आपण सुटू शकणार नाही ही खोल उमटलेली चेहऱ्यावरची जाणीव, रक्ताचे ओघळ यांवरून कादंबरीचे कथानक नवविवाहितेची निर्घृण हत्या असावे हे जाणवते.

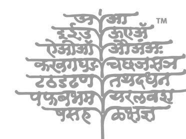
सुमा या नवविवाहितेच्या क्रूर हत्येचीच ही कहाणी आहे. वडील निधन पावलेले. भाऊ, वहिनी शिक्षक असलेल्या मध्यमवर्गीय कुटुंबातल्या सुमाचे लग्न सोरेगावकर दादासाहेब बोरावरकर नामक साखरसम्राटाच्या रंगराव नावाच्या उनाड व उन्मत्त मुलाशी झालेले आहे. आणि त्यानेच सुमाला शेतावरच्या गोबर-गॅस प्लँटच्या टाकीत जिवंत स्थितीत टाकून मारलेले आहे. याचा पत्ता दादासाहेब व त्यांच्या पत्नी यांनाही नाही. सून घरातून निघून गेली न सांगता, परवानगी न घेता हीच त्यांची समजूत. माहेरी भाऊ-वहिनी-आई दिवाळसणाला सुमाची वाट पाहतात. ती आली नाही तेव्हा भाऊ माधव चौकशीसाठी सुमाच्या सासरी जातो. तेव्हा ती 'नाहीशी झाल्याचे' लक्षात येते. सून घरातून निघून गेल्याचे सार्वजनिक झाल्यास आपली अप्रतिष्ठा होईल हे लक्षात येऊन, याची वाच्यता न करण्याचा धमकीवजा इशारा माधवला दिला जातो. पत्रकार मित्राजवळ माधव वाच्यता करतो तेव्हा पत्रकार मित्राला वस्तुस्थितीचा अंदाज येतो. आणि तो बोरावरकरांची सून बेपत्ता असल्याची बातमी ठोकून देतो. वर्तमानपत्राच्या संपादकांवर दबाव आणून साखरसम्राट खुलासा छापायला लावतात. पण या सगळ्याने जवळच्या महानगरातील स्त्री-मुक्ती चळवळीतल्या कार्यकर्त्या सावध होतात, सक्रिय होतात.

प्रकरण वेळीच गुंडाळले गेले पाहिजे हे लक्षात घेऊन, माधवने सुमाचा शोध घेऊ नये म्हणून, आधी चुचकारून नंतर धाकदपटशाने धूर्त दादासाहेब त्याला गप्प करायला बघतात. शाळेतील नोकरीतून त्याला काढायला लावून त्याची रोजी-रोटी बंद करतात. शिवाय पोलिसखात्याने सुमाचा शोध घेऊ नये यासाठी आपल्या राजकीय वजनाचाही वापर करतात. त्यामुळे सुमाचा शोध लागणे अशक्यप्राय वाटू लागते. पण माधवला स्वतःच्या बहिणीचे प्रेम असते. तिच्यावर झालेल्या अन्यायाची त्याला चीड असते. त्यात पत्नीचीही साथ मिळते. यामुळे बोरावरकरांचा सामना करण्याचा तो निश्चय करतो. यावेळी आडून आडून का होईना काही सज्जन मंडळी सत्याच्या बाजूने उभी दिसतात. जसे माधवच्या शाळेचे हेडमास्तर. पण त्याला प्रत्यक्ष साथ मिळते ती त्याचा पत्रकार दोस्त बिंट्या, बळवंत टिपरे, स्त्री-मुक्ती कार्यकर्त्या वंदना, लिना सोनी इत्यादी यांची; मागासवर्गीय पोलिस इन्स्पेक्टर शेंडे व दुसरा एक इन्स्पेक्टर संजय यांची. या सर्वांच्या एकत्रित प्रयत्नातून रंगरावला आरोपी म्हणून पकडणे शक्य होते. स्त्री-मुक्ती कार्यकर्त्या कोर्टकचेरी-बरोबरच सोरेगावच्या स्त्रियांना संघटित करतात. रंगरावसारख्या मस्तवाल पुरुषांनासुद्धा स्त्रिया एकत्रित आल्यास नमविता येते हे दाखवून देतात.

थोडक्यात हे झाले कादंबरीचे कथानक. ते इतके सरळ-धोपटपणे मांडले आहे की, त्यातून अनेक प्रश्न उपस्थित होतात. खुद्द कादंबरीकार विलास मनोहर (स्त्री-कार्यकर्त्या पात्राच्या द्वारा) पुढील काही प्रश्न उपस्थित करतात. रंगरावला अटक झाली तरी, कायद्याचा कीस काढणाऱ्या हुशार वकिलांच्या साहाय्याने तो सुटणार नाही अशी खात्री कोठे आहे? आणि, समजा, त्याला शिक्षा झाली तरी समाजव्यवस्था कोठे बदलणार आहे? समाजव्यवस्था बदलत नाही तोपर्यंत अशा किती निष्पाप सुमा ऐन तारुण्याच्या उंबरठ्यावर मारल्या जाणार? पण कथानकाच्या सरळधोपटपणामधून निर्माण होतात ते प्रश्न वेगळेच.

ते काहीसे पुढीलप्रमाणे : आर्थिक स्थिती बेताची असलेल्या शिक्षकी घरातल्या मुलीला दादासाहेब बोरावरकरांसारख्या साखरसम्राटांनी आपल्या मुलासाठी मागणी का घातली? रंगराव सोरेगावच्या सहकारी बँकेचा चेअरमन आहे. दादासाहेबांची गादी तो चालविणार आहे, हे उघड आहे. त्याच्यासाठी सुशिक्षित पण गरीब, साधी राहणी असलेली मुलगी का निवडली? रंगरावच्या रंगेल भानगडी दादासाहेबांच्या कानावर आहेत.

अनुक्रमणिका





स्वतः त्यांनीही भरपूर रंग उडविले आहेत. तेवढं चालायचंच असं त्यांना वाटत असेल. पण रंगराव एक पाऊल पुढेच आहे. त्याने बलात्कारही केलेला आहे. हेही दादासाहेबांना माहीत असणारच. मुलगा बेताल आहे; गरीबाघरची मुलगी करून घेतली तर ती रंगरावचे रंगढंग मुकाट सहन करील, असे दादासाहेबांना वाटले, व म्हणून त्यांनी सुमाला सून करून घेतली, की उद्या हा रंगराव आमदार झाल्यावर त्या पदाला शोभेलशी सुशिक्षित बुद्धिमान पत्नी असावी म्हणून त्यांनी गरीब तारे घराण्याशी सोयरीक जमविली? रंगढंग करण्यासाठी वेगळ्या स्त्रिया, गृहिणी म्हणून जिचा वापर करता येईल अशी वेगळी स्त्री, असा विचार दादासाहेबांनी केला का? कादंबरीत तसा काही उल्लेख दिसत नाही. एकदा सुमा सून म्हणून घरात आणल्यावर दादासाहेबांना तिचं अस्तित्वसुद्धा जाणवत नाही. ती नाहीशी झाली आहे हाही पत्ता त्यांना नाही. मग त्यांनी ही सोयरिक जुळविण्यामध्ये का पुढाकार घेतला?

दादासाहेब बोरावरकरांनी त्यांच्या मुलाचा विवाह सुमाशी जुळविण्यात का पुढाकार घेतला याचे उत्तर जसे मिळत नाही, तसेच सुमाच्या माहेरच्यांनी या सोयरिकीला का होकार दिला हेही कळत नाही. पुष्कळ वेळा, विशेषतः अमेरिकेत असलेल्या मुलाशी, विशेष चौकशी न करता, विवाह ठरविला जातो. हुरळली मेंढी, गेली लांडग्याच्या पाठी असे कधी कधी होते. पण तसाही प्रकार प्रस्तुत कादंबरीत नाही. सुमा लग्नानंतरही साधेपणाने वागते आहे. नवऱ्याला छानछोकी आवडते हे माहीत असूनही ती निश्चयाने स्वतःचे वागणे स्वतःला हवे तसे ठेवते. नोकरमंडळींशी अदबीने बोलते. अशा दृढनिश्चयी सुमाने तरी लग्नाला होकार कसा दिला? सुमाचा शोध लावण्यासाठी माधव जीवाचा आटापिटा करतो (हे कादंबरीत आहेच), पण त्याला सुमाचे लग्न बोरावरकरांच्या मुलाशी ठरले आहे हे माहीत नव्हते, असे दाखवले आहे. हे कसे शक्य आहे? रंगराव कसा आहे हे माधवला माहीत नाही हे सांगण्यासाठी माधवला हे लग्न कसे जुळले हेच माहीत नाही अशी मांडणी करणे सोयीचे असेलही, पण वास्तव आहे का? असे विवाह कसे जुळून येतात यामागची पार्श्वभूमी कादंबरीत नाही.

सुमाच्या सासूबाई वेणुताई या सामान्य स्त्री आहेत. भरपूर दागिने घालणे, आणि मुलाच्या गैरकृत्यांवर पांघरूण घालणे यावरून त्यासुद्धा "नारीभक्षक" या संज्ञेला पात्र ठरतात का? तशा त्या फारशा उपद्रवी दिसत नाहीत. सुनेकडून भरपूर सोनेनाणे आले नाही म्हणून तिला मारण्यासाठी मुलाला उद्युक्त करणे वगैरे काही (कादंबरीत) दिसत नाही. खरं तर आपल्या मुलाने बायकोला मारले आहे अशी त्यांना कल्पनाही नाही. कारण त्या सुमारास त्या त्यांच्या लेकीकडे गेल्या आहेत. पहिला दिवाळसण मुलाचा आणि आई गेली आहे लेकीच्या सासरी असे कादंबरीत दाखवले आहे. असो.

सुमासारख्या बुद्धिमान व स्पोर्ट्समध्ये भाग घेतलेल्या तरुणीने या विजोड विवाहाला मान्यता का दिली, या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे सोडून देता येईल. विवाह झाल्यावर एकदा ती माहेरी येते तेव्हा ती कृश झालेली दाखवली आहे. तरीही ती माहेरच्यांना सासरी तिला होणाऱ्या मनःस्तापाविषयी काहीच बोलत नाही. ते का, याचाही विचार सोडून देता येईल. कारण स्त्रिया पुष्कळ वेळा सासरी चिवटपणाने टिकून राहतात. परिस्थिती बदलेल असेही त्यांना वाटत असते. शिवाय, हक्काचे स्थान सासरीच असते अशी भावना सामाजिक परिस्थिती निर्माण करीत असते. जरी मुलींनी सासरी होणाऱ्या त्रासाचे वर्णन माहेरी केले तरी, नवीन घरांतील रीतिरिवाज माहीत होईपर्यंत मुलींची कुचंबणा होतेच, असेही एक गृहीततत्त्व असते. परंतु, सुमा जी चिठ्ठी लिहून ठेवते तिच्यात मरण समोर दिसत आहे असे लिहिते असे दाखवले आहे. मरण समोर दिसत असताना ती चिठ्ठी लिहिते; स्पोर्टच्या निमित्ताने एकदाच भेटलेल्या तक्षशिला कांबळे या दलित तरुणीला ती देते. चिठ्ठीत भावाचा पत्ता देऊन पण ती त्याच्यापर्यंत पोचवावी असे मात्र लिहीत नाही. ती चिठ्ठी पोस्टाने पाठविण्याचाही प्रयत्न ती करत नाही. ते का? तक्षशिला ही कार्यकर्ती आहे, परंतु सुमा गायब असल्याची बातमी येईपर्यंत ती चिठ्ठी सांभाळूनच फक्त ठेवते. हा सर्व घटनाक्रमच ओढूनताणून जमविला आहे. कसायाला गाय धार्जिणी असे म्हणून हा भाग सोडून द्यायचा का?

पुन्हा, खुनाच्या उद्दिष्टाचा प्रश्न आहेच. हा खून पैशासाठी झाला नाहीच. रंगरावाने घरात सवत आणून ठेवण्याला सुमाचा कडकडून विरोध आहे. पण रंगरावला एकच घर नसते. शेतावरचा बंगला त्याच्या एकट्याच्या वापराचा असतो. तेथे तो रखेल ठेवू शकतो. मग तो सुमाला जाळून का टाकतो? बापजाद्यांच्या राजकीय प्रभावातून आलेली मिजास म्हणून, का फत्रुड मास्तरची पोरगी मला रखेल आणून ठेवायला

अडवते त्याबद्दल तुच्छता म्हणून? सुमाला मारण्यामागे जर सुमाच्या दरिद्रीपणाविषयीची तुच्छता व स्वतःच्या राजकीय-आर्थिक प्रतिष्ठेची मिजास हे कारण दाखविण्याचा लेखकाचा हेतू असेल तर मग एकूण कथासूत्रातून चुकीचे संकेत मिळतात. म्हणजे असं की, गरीब वर्गाने श्रीमंतांपासून सावध राहावे, त्यांच्याकडे मुलगी दिल्यास तिच्या जिवावर बेतू शकते, वगैरे. म्हणजे सासर वरचढ नसेल तर असा प्रकार होणार नाही?

नवविवाहित मुलींना मारले जाते हे सत्य आहे. पण बहुतांश हत्या, एरवी सर्वसामान्यपणे वागणाऱ्या माणसांकडून होत असतात. गरीब-श्रीमंत हा भेदही या हत्यांमागे असतो असे नाही. हुंड्यामुळे होणाऱ्या हत्यांमध्ये त्या त्या वर्गांच्या मागण्या असतात. त्यामुळे माहेरच्यांनी रिस्टवॉच किंवा सायकल दिली नाही या कारणापासून फ्लॅट दिला नाही, जमीनजुमला दिला नाही, इत्यादी मागण्यांसाठी, पाचशे रुपयांपासून पन्नास लाखापर्यंतच्या इस्टेटीसाठी नवविवाहितेच्या हत्या होत असतात. स्त्रीच्या दुय्यमपणाचे समान सूत्र त्यामागे गोवलेले असते. अर्थातच त्यामुळे समाजमनालाही, या हत्यारांना कठोर शिक्षा व्हायलाच हवी असे वाटत नाही.

या हत्या अगदीच आकस्मिक नसतात. पण सासरच्यांचा छळ इतके टोक गाठेल असे माहेरच्यांना वाटत नाही. हळूहळू वातावरण निवळेल व मुलगी स्वतःच्या घरी नांदेल असाच समज त्यांनी करून घेतलेला असतो. अप्रत्यक्षपणे, स्त्रीने सहनशील असायलाच हवे, असाच दबाव माहेरच्यांसकट सर्वांचा असतो.

सासरच्यांकडून अवहेलना, माहेरच्यांची अनास्था, समाजाची संवेदनाहीनता या बाबींमुळे स्त्री-हत्येचे टोक गाठले जाते. आणि तरीही समाजमन पेटून उठत नाही. जे समाजमन रिंकू पाटील, अमृता देशपांडे, नीता हेन्द्रे इत्यादी कुमारिकांच्या हत्येने हादरून जाते तेच समाजमन विवाहितांच्या हत्येबाबत सोशिक असते. संवेदनाहीन असते. जणू विवाहित स्त्री सासरच्यांची "मालमत्ता" असते.

स्त्रीला माणूस म्हणून जगू द्यायच्या आड असंख्य सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक ताणबाण असतात. जर या ताणबाणांचे दर्शन ललित साहित्यात आले तर त्यातून स्त्रीला माणूस म्हणून जगण्याच्या हक्काचे भान येईल.

सुलोचना वाणी



फिरस्तू – अजित मिणेकर; सलोनी प्रकाशन, इचलकरंजी, १९९७; रु ७०.००.
पड्याआड – जयराज रजपूत; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९९१; रु. ५०.००.

'हे दुःख, या वेदना उगाळून मी जगू इच्छित नाही. पण हे आपल्याच वाट्याला का? याचा जाब विचारावासा वाटतो' या शब्दांत दलित व विमुक्त जातींतील अनेक संवेदनशील शिक्षित युवक आपली चीड व्यक्त करीत असतात. शेवटी असहाय होऊन, प्रस्थापित समाजावरील राग गिळत मूकपणे जीवन जगतात. अज्ञान, दारिद्र्य, दौर्बल्य व सामाजिक हीनत्व यातून स्वतः बाहेर पडणे व आपल्या मुला-बाळांना बाहेर काढणे एवढाच मार्ग त्यांच्यासमोर असतो. त्यातील काही युवक संधी मिळताच शब्दावाटे आपले मनोगत व्यक्त करतात. पुस्तकातून वा लेखातून कुठेतरी ते मनोगत प्रसिद्ध होते. तेव्हाच या बंदिस्त प्रस्थापित समाजाला आपल्यातील वैगुण्य, अत्याचार व बेफिकिरीची जाण येते. थोडेफार प्रयत्नही केले जातात. परंतु ही वरवरची मलमपट्टी खोल जखम बरी करू शकत नाही. समाज आपल्या गुर्मीतच पुढे जातो व परिघावरचा समाज आहे तिथेच राहतो. *उपरा, बलुतं, आभरान, उचल्या, तराळ-अंतराळ* अशा अनेक वेदनाकथनांची पुस्तके बाजारात आली. त्यावर चर्चा झाली. परंतु आजही, काही मूठभर वगळता, इतरांच्या परिस्थितीत तिळाइतकाही फरक पडला नाही, याची जाणीव *फिरस्तू* व *पड्याआड* ही पुस्तके वाचताना प्रकर्षाने होते.

श्रीमंतीप्रमाणे गरिबीचेसुद्धा अनेक स्तर असतात. प्रत्येक कुटुंबाच्या गरिबीची व्याख्या स्वतंत्र असते. ब्राह्मण वा मराठा यांसारख्या उच्च वर्णांतील कुटुंबाच्या दारिद्र्याची तुलना दलित जातींतील कुटुंबाच्या दारिद्र्याशी होऊ शकत नाही. भटक्या जातींतील गरिबीची तऱ्हा अगदीच वेगळी असते. कारण या तळागाळातील कुटुंबाचे दारिद्र्य पिढ्यान् पिढ्या असते. या गरिबीतून बाहेर पडण्याचा एखादा मार्ग असू शकतो, याची अंधुकशी कल्पनासुद्धा यातील व्यक्तींना नसते. जाणूनबुजून त्यांना अंधारात ठेवण्याचा प्रयत्नही इतरांकडून केला जातो. त्यामुळे *फिरस्तू*ला प्रस्तावना लिहिणाऱ्या जगन फडणीस यांना प्रत्येक समाजातील गरिबीचा स्वतंत्रपणे विचार केला पाहिजे

आणि असा विचार करूनच गरिबी नष्ट करण्याचे प्रयत्न झाले पाहिजेत असे म्हणावे लागले.

फिरस्तू ही अजित मिणेकर या कंजारभाट युवकाच्या जीवनाची कहाणी आहे. काही कारणांमुळे मिणेकर यांचा संबंध भटक्या विमुक्त चळवळीशी व समाजवादी प्रबोधिनीशी आल्यामुळे त्यांना आपल्या स्वतःबद्दल, कुटुंबाबद्दल व एकूण आपल्या अवतीभोवती असलेल्या कंजारभाट समाजाबद्दल विचार करावासा वाटला. आपल्या या जमातीचे रीतिरिवाज काय आहेत? आपण कुठून आलो? आताच्या या स्थितीची कारणे कोणती? याचा विचार त्यांनी केला. काळ्याकुट्ट अनुभवांची आठवणसुद्धा नको असे अनेकांना अनेक वेळा वाटते. तरीसुद्धा मिणेकर यांनी हे पुस्तक लिहिण्याचे एका प्रकारे धाडसच केले आहे.

पुस्तक वाचताना सत्य हे किती दाहक असू शकते याची सतत जाणीव होते. एखादी संपूर्ण जमात दोनवेळच्या पोटा-पाण्यासाठी दारुभट्टी, चोरी, दरोडे यांसारख्या अवैध कार्यात कायमचीच गुरफटली जाते याची कल्पनाच करता येत नाही. लहान मुलापासून अगदी म्हाताऱ्यापर्यंत दिवसरात्र, मान मोडेपर्यंत दारूच्या भट्टीवर, दारूच्या दुकानात वर्षानुवर्षे काम करणाऱ्या या जमातीची दुःखे वेशीवर टांगली जातात. आपण मात्र त्या गावचेच नाही अशाप्रकारे वागत असतो. मिणेकरांच्या निवेदनात कुठेही अतिशयोक्ती नाही, नाट्यपूर्ण प्रसंग नाहीत व कुठेही चीड नाही. जे भोगले, जसे भोगले त्याचीच ही कथा आहे. गावाबाहेर ताडपत्रे, चिपाड किंवा मिळेल त्या साधनांनी लाज झाकण्याइतपत बनवलेल्या आडोशाखाली घाणीत, चिखलात अनेक कुटुंबे राहत असतात. तेथे त्यांची उघडीनागडी पोरं खेळत असतात. बायका न कळणाऱ्या भाषेत हातवारे करीत अचकटविचकट शिव्या देत भांडत असतात. हे दृश्य नेहमीच्या परिचयाचे असते. परंतु अशा वस्तीत काय घडत असते याची आपल्यासारख्या, बघ्याची भूमिका घेणाऱ्यांना कधीच कल्पना येणार नाही. गावातील धनदांडगे, प्रतिष्ठित गुंड, पोलिस यंत्रणा, संस्कृतिरक्षक त्यांना किती लाचार बनवत असतात याची कल्पना अशा प्रकारची पुस्तकं वाचल्यानंतर येते. बाप चोरी करत असतो, आई दारूची भट्टी लावते, भाऊ, भावाची बायको, बहीण जमेल तसे चोवीस तास राबत असतात. भडक हिंदी चित्रपटांतील उत्तान दृश्यांची नक्कल करण्याची सवय यातील सर्व थोरा-मोठ्यांना, युवक-युवतींना लागते. ह्या जमातीचे असे एक वेगळेच विश्व आहे. आधुनिकतेचा स्पर्श नाही. विकासाचा संबंध नाही. हे सर्व कायमचेच विस्थापित. त्यांचा कुणी वाली नाही.

प्रशासन-व्यवस्था या जमातीकडे कायम गुन्हेगार जमात म्हणून पाहत असते. गावाच्या हद्दीत घडणाऱ्या प्रत्येक अपराधा-साठी गावाबाहेर राहणाऱ्या या जमातीतील व्यक्तीलाच जबाबदार धरले जाते. नको ही पीडा आपल्या गावात म्हणून रातोरात संगनमताने या जमातीस हाकलले जाते. पुढच्या गावातसुद्धा हीच तऱ्हा. साधं, सरळ, सचोटीने जीवन जगण्याची इच्छा असलेल्यांनासुद्धा प्रस्थापित समाजातील गरिबातील गरीबसुद्धा जवळ उभे राहू देत नाहीत. धर्म, राष्ट्र, संस्कृती, नीतीच्या गर्जना करणाऱ्यांना आपल्याच समाजातील एक घटक उपाशीपोटी, अर्धपोटी राहून आपल्यातील काहींच्या व्यसनाची पूर्तता करण्यासाठी राबत आहे याचे काहीच वाटत नाही. विकासाच्या गप्पा मारताना काठावर जीवन जगणाऱ्या पारधी, वडारी, भिल्ल, वेरड, कैकाडी, कंजारभाट, मांग अशा जमाती-पर्यंत विकासाची फळे पोचवण्याचे प्राथमिक प्रयत्नही केले जात नाहीत.

*फिरस्तू*तील अनुभव हे अपवाद नसून नित्याचेच आहेत याची प्रचिती जयराज रजपूत या आणखी एका कंजारभाट युवकाचे *पड्याआड* हे पुस्तक वाचताना येते. १९९७ मधील *फिरस्तू* हे पुस्तक व १९९१ मधील *पड्याआड* हे पुस्तक यामध्ये ७-८ वर्षांचा फरक असूनही यातील अनुभव वाचत असताना काळ किंचितही पुढे सरकला नाही असेच वाटू लागते. काही अपवाद वगळता दोघांच्याही अनुभवांत इतका सारखेपणा असू शकतो याचे आश्चर्य वाटू लागते. समाज-शास्त्राचा अभ्यास करीत असल्यामुळे रजपूत आपल्या समाजाकडे तटस्थपणे विचार करून मांडणी करतात.

रजपूत यांच्या कुटुंबावर अन्याय करणाऱ्यांचे नावानिशी उल्लेख असूनही त्याचा काहीही उपयोग झाला नाही हे वाचताना मन विषण्ण होते.

जमीन नाही, शिक्षण नाही, धंदा नाही ही या जमातीतील बहुसंख्यांकाची नित्याचीच ओरड आहे. शिवाय या जमातीला बळीचा बकरा बनवला जात आहे. समाजाला आपले दोष झाकण्यासाठी अशा तऱ्हेच्या बकऱ्याची जरूरी असते. सामाजिक दोषांचे खापर फोडण्यासाठी ही जमात आयतीच मिळत असल्यामुळे यांच्यामागे कायमचा ससेमिरा लागलेला असतो.

अनुक्रमणिका

पोलिसांची पाशवी यंत्रणा यांचा नायनाट करण्यासाठी वापरली जाते. पोलिसी गणवेशातील माणूस इतका क्रूर का वागतो हे न सुटणारे एक कोडे आहे.

केवळ योगायोग म्हणून हे दोन्ही लेखक थोडेफार शिक्षण घेऊ शकले. शिकत असतानाच काही पुरोगाम्यांच्या संपर्कात आले. आपल्या कुटुंबीयांना त्या नरकसदृश जगातून बाहेर काढू शकले. पुस्तक लिहिण्याची त्यांना प्रेरणा मिळाली. परंतु इतर युवकांचे काय हाल होत असतील?

या दोन्ही पुस्तकांतील काळ्याकुट्ट अनुभवांबद्दल वाचताना एक आशेचा किरण आपल्याला दिसतो. तो म्हणजे शिक्षणाबद्दल या जमातीतील काही व्यक्तींना वाटत असलेली आस्था. शिक्षणच आपल्याला तारू शकते, या अदम्य आशेवर जगताना कुठल्याही थरापर्यंत जाण्याची जिद्द या लेखकांचे कुटुंबीय बाळगून होते. त्यामुळेच त्यांचे एक पाऊल पुढे पडू शकले व काही अंशी सुटका मिळाली. आपल्या मायबाप सरकारने प्रामाणिकपणे शिक्षण देण्याचा प्रयत्न केल्यास १२६ जमातींत विखुरलेले २ कोटी लोक कधी ना कधीतरी सुसंस्कृत समाजाचा भाग म्हणून जगू शकतील.

प्रभाकर नानावटी



सोव्हिएत साम्राज्याचा उदय आणि अस्त - खंड १ – गोविंद तळवलकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९८; रु. ३२५.००.

सुप्रसिद्ध पत्रकार व 'महाराष्ट्र टाइम्स'चे भूतपूर्व संपादक श्री. गोविन्दराव तळवलकर यांचा हा ग्रंथ. रशियात पूर्वी होऊन गेलेल्या झारशाहीचा आणि ती समूळ उलथून टाकणाऱ्या कम्युनिस्ट क्रांतीचा इतिहास या ग्रंथात विस्ताराने आणि अनेक इतिहासग्रंथांचे संदर्भ देऊन संगतवार लिहिला आहे. ज्या चटकदार शैलीने तळवलकरांनी 'महाराष्ट्र टाइम्स'चे अग्रलेख वर्षानुवर्षे लिहून त्यांचा खास वाचकवर्ग महाराष्ट्रात निर्माण केला तीच शैली या ग्रंथातही असल्यामुळे हे पुस्तक मराठी वाचणाऱ्यांच्या पसंतीला उतरल्यावाचून राहणार नाही.

गोविन्दरावांनी प्रास्ताविकात म्हटल्याप्रमाणे, रशियाचा असा इतिहास तिथे आज घडत असलेल्या गोष्टींची पूर्वपीठिका म्हणून फार आवश्यक आणि उद्बोधक ठरेल. कम्युनिस्टांच्या पोथीमध्ये अत्यंत आत्मविश्वासाने जी क्रांतीची प्रक्रिया सांगितलेली आहे ती वास्तवात १९१७च्या रशियन क्रांतीतल्या सत्तांतरामध्ये मुळीच दिसून आली नाही. त्या आश्चर्यकारक घटनेची पाळेमुळे रशियातील समाजस्थितीच्या ऐतिहासिक जडणघडणीत दडलेली असल्यामुळे या इतिहासाला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. आधुनिक युरोपची लोकशाही व्यवस्था ज्या प्रबोधनाच्या भक्कम पायावर उभी राहिली आहे त्या वैचारिक क्रांतीपासून झारशाहीच्या प्रदीर्घ काळात रशिया वंचित राहिला ही गोष्ट या इतिहासामध्ये प्रकर्षाने दाखवून दिली आहे. म्हणूनच मार्क्स-एंगल्सनी अपेक्षिलेली क्रांती सुसंस्कृत जर्मनीत न घडता मागासलेल्या रशियात घडून येताना तिच्या लक्षणांमध्ये मार्क्सवादाच्या मूळ संहितेतले काहीच सापडत नाही.

पुस्तकाच्या शीर्षकातला 'सोव्हिएत साम्राज्य' हा शब्दप्रयोग जरी पोथीनिष्ठ कम्युनिस्टांच्या घशात अडकणारा असला तरी तो वस्तुस्थितीचे यथार्थ स्वरूप दर्शविणाराच आहे. मुळातल्या झारच्या साम्राज्यवादी रशियातले पोलंड, बाल्टिक देश इत्यादि विभागांवरचे प्रभुत्व १९१७च्या क्रांतीबरोबरच रशियाला सोडावे लागले खरे; पण दुसऱ्या महायुद्धाच्या प्रारंभीच्या काळात सोव्हिएत यूनिअनने यापैकी बराच प्रदेश पुन्हा आपल्या नियंत्रणाखाली आणला हे विसरता येत नाही. अखेर १९९२ साली, श्री. मिखाईल गोर्बाचोव यांच्या काळात, सोव्हिएत यूनिअनचा अस्त होऊन विविध प्रजासत्ताकांनी आपापले स्वतंत्र अस्तित्व जाहीर केले. वारसाहक्काने आलेले साम्राज्य अखेर त्यावेळी एकदाचे संपले.

पुस्तकाच्या सुरुवातीलाच तळवलकर म्हणतात, माता-पित्यांचे काही गुण व अवगुण संततीत उतरतात, तसेच समाजातही होत असते. विद्यमान समाज समजावून घेताना त्याच्या दीर्घकालीन सांस्कृतिक, राजकीय आणि आर्थिक इतिहासाचा शोध उपयोगी पडतो. रशियाच्या बहुआयामी इतिहासाचे चित्र या पुस्तकात रेखाटलेले आहे. आम्ही १९९८ मध्ये पर्यटक म्हणून मॉस्कोत गेलो असताना तिथे त्या शहराचा ८५०वा वाढदिवस साजरा होत होता! अशा प्रदीर्घ परंपरेचा काही ठसा रशियन मनोभूमिकेवर उमटत नसेल काय?

जे अनेक राजे (झार) रशियात होऊन गेले त्यांचे स्वभाव-विशेष आणि त्यांच्या कारकीर्दीतल्या वेचक घटना यांचा आलेख या इतिहासात दिलेला आहे. अर्थातच जी धोरणे वेगवेगळ्या

राज्यकर्त्यांनी राबवली त्यांच्या एकत्रित परिणामांतूनच सध्याचा रशियन समाज निर्माण झालेला आहे. झार मंडळींनी प्रयत्नपूर्वक आधुनिक युरोपियन लोकशाहीवादी विचार रशियापासून दूर ठेवला होता हेही दिसून येते.

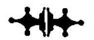
या पुस्तकाच्या अखेरीला येणारी प्रकरणे फार आकर्षक आहेत. विशेषतः 'झारशाहीचा अंत', 'बोल्शेविक सत्ता', 'लेनिनची अखेर' आणि 'उपसंहार' ही सगळी उत्कंठा वाढवीत जातात, आणि जो पट वाचकाच्या मनःपटलावर उभा करतात तो एक रोमांचकारी अनुभव म्हटला पाहिजे. तळवलकर मग म्हणतात, साम्यवादी सत्ता स्थापन करून नवा सोव्हिएत माणूस तयार करण्याचे लेनिनचे प्रयत्न त्याच्या सहकाऱ्यांनीही यशस्वी होऊ दिले नव्हते. हेच सहकारी त्याच्या नंतर आदर्श कम्युनिस्ट व्यवस्थापन करून सर्व जग कम्युनिस्ट बनवणार होते. अनेकविध दोष व उणिवा असलेल्या सहकाऱ्यांना बरोबर घेऊन लेनिन स्वतः नवा सोव्हिएत माणूस तयार करण्याच्या गोष्टी करत होता; त्यात तो अयशस्वी होणे अनिवार्य होते. कम्युनिस्टांच्या हाती सत्ता आल्यावर रशियाचा मागील सारा इतिहास विसरण्याची विद्यार्थ्यांना शिकवण दिली जात होती आणि बुद्धिमंतांनीही तो विसरावा असा आदेश होता. पण कोणत्याही समाजाला अशा रीतीने आपल्या इतिहासाशी काडीमोड घेता येत नाही. क्रांती होऊन बोल्शेविकांनी सत्ता हाती घेतली म्हणून लगेच रशियन समाज बदलण्याची प्रक्रिया सुरू होणे शक्य नव्हते. उलट, असे दिसेल की, लेनिनने आणि त्याच्या नंतर त्याच्या सहकाऱ्यांनी झारशाहीतील कारभाराची अनेक वैशिष्ट्ये अनुसरली.

तळवलकर कम्युनिझमवर अनेक वर्षे टीका करत आले आहेत. कम्युनिस्ट मंडळींमध्ये त्यांचे चहाते क्वचितच सापडतील. पण या पुस्तकात जी पद्धतशीर मांडणी अनेक इतिहासकारांच्या ग्रंथातले संदर्भ देऊन केलेली आहे ती अप्रतिम आहे.

लेनिनचे नेतृत्व होते तोपर्यंत ठीक होते, पण त्याच्यामागून आलेला स्टॅलिन मात्र सुलतानशाही वृत्तीचा होता, असे लोक बोलत असतात. पण या पुस्तकातली माहिती असे दाखवते की, लेनिनच्या काळातच स्टॅलिनसारखी निर्घृण राजवट रशियात दृढमूल झालेली होती. स्टॅलिन फक्त मागील पानावरून पुढे चालला होता.

लेनिनच्या काळात मतभेद व्यक्त होत असत हे खरे आहे, पण मतस्वातंत्र्य फक्त पक्षाच्या व्यासपीठावर दिले जाई. एकदा का पक्षाचा निर्णय झाला की तो सर्वांनी मानला पाहिजे असा दंडक होता. याला पोलादी शिस्त म्हटले जाई. तसेच विरोधकांचा निःपात केला पाहिजे अशी भाषा लेनिन नेहमी करत असे. या पक्षाला एखाद्या धार्मिक पक्षाचे स्वरूप येऊ लागले ते लेनिनपासून. त्याने पक्षच असा बांधला की, पक्षाच्या हाती अमर्याद सत्ता राहावी. मग ते कोणी लोकांना उत्तर देण्यास बांधलेले नसत. त्यामुळे लेनिननंतर स्टॅलिनने जे काही केले ते तसेच होणे अनिवार्य होते. स्टॅलिनने जी अवजड उद्योगांची उभारणी केली व सामुदायिक शेती राबवली त्या दोन्हींचा आग्रह लेनिननेही धरलेला होता. अशा धोरणांचा पाठपुरावा करताना लाखो लोकांचा बळी देण्यात कोणालाच संकोच वाटला नाही. अशा रीतीने स्टॅलिनशाहीचा पाया लेनिनने घातला. हा सगळा डोलारा एक दिवस कोसळणार हेही स्पष्ट होते. रशियाच्या अनिर्बंध हुकूमशाहीच्या इतिहासाला व परंपरेला मार्क्सवादी विचारसरणीचा आधार मिळाल्यावर ती अधिकच निर्घृण आणि फसवीही झाली. मार्क्सवादी सिद्धान्तांचा उपयोग पारंपरिक अनिर्बंध रशियन हुकूमशाहीला तात्त्विक मुलामा देण्यासाठी झाला आणि भांडवलदारी व्यवस्थाही परिपूर्ण नसल्यामुळे तिच्या दोषांमुळे अनेकजण या स्वप्नाने मोहित झाले. रशियाची परंपरा आणि मार्क्सवादाचे स्वरूप लक्षात घेतल्यास लेनिननेच त्या क्रांतीच्या विनाशाची बीजे रुजवली असेच म्हणावे लागेल.

विश्वास नाईकनवरे



वैज्ञानिक दृष्टिकोन आणि आपण - सुधीर पानसे; लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, १९९७; रु. १००.००.

रूढी-परंपरा, जात-जमात, उच्च-नीचतेच्या कल्पना इत्यादींना अजूनही कवटाळून बसलेल्या भारतीय समाजात इतर अनेक विकसनशील देशांना थक्क करणारे विविध प्रकारचे वैज्ञानिक व तंत्रज्ञान प्रकल्प यशस्वीपणे राबवले जाताना दिसतात. या तंत्रज्ञानाची फळे पण चाखली जातात. हे सर्व घडत असतानासुद्धा, विज्ञान-तंत्रज्ञानाचा विकास, विकासाचा वेग व त्यात सातत्य इत्यादीसाठी जी परिस्थिती, मानसिकता व प्रोत्साहन हवे ते अजूनही आपल्या देशात नाही. याचे एक

प्रमुख कारण म्हणजे या समाजात वैज्ञानिक दृष्टिकोन पूर्णपणे रुजला नाही. याच विचाराचा मागोवा लेखक सुधीर पानसे यांनी आपल्या *वैज्ञानिक दृष्टिकोन आणि आपण* या पुस्तकात घेतला आहे. विज्ञानाचा अर्थ व आशय समजून घेऊन या समाजाची पुढील वाटचाल कशी असावी, यासंबंधीची टिप्पणी लेखक या पुस्तकात करतो.

विज्ञान-तंत्रज्ञानाच्या योग्य विकासासाठी समाजात वैज्ञानिक दृष्टिकोन असल्याशिवाय गत्यंतर नाही. याची प्रचिती विकसित देशांचा गेल्या ४-५ शतकांचा अभ्यास केल्यास लक्षात येईल. आपल्या देशाची आजची परिस्थितीसुद्धा १४ व्या शतकातील युरोपियन देशांसारखीच आहे. थोडासा प्रयत्न केल्यास आपला समाजसुद्धा गरूडझेप सहजपणे घेऊ शकेल याची खात्री अभ्यासकांना आहे. म्हणून समाजपरिवर्तन वैज्ञानिकतेतून व्हावे असे सर्व संबंधितांना वाटत आहे. वैज्ञानिक मनोवृत्तीमुळे विकासाच्या चुकीच्या कल्पनांना आळा बसेल. त्यामुळे होणारे नुकसान टळेल. या दृष्टिकोनाच्या अभावी तंत्रज्ञानाच्या उपयुक्ततेची पूर्ण कल्पना येऊ शकणार नाही. परंतु यासाठी वैज्ञानिक दृष्टिकोन म्हणजे नेमके काय? तो रुजवण्यासाठी काय उपाय करावे लागतील? कुठून सुरुवात करावी? काय किंमत मोजावी लागेल? इत्यादी गोष्टी समजून घेणे गरजेचे आहे.

वैज्ञानिक दृष्टिकोन या विषयाची मांडणी करताना त्यामध्ये नाट्यमयता आणायचा लेखकाने प्रयत्न केला आहे की काय अशी शंका अनुक्रमणिका वाचतानाच येते. वैज्ञानिक दृष्टिकोनाची आवश्यकता पहिल्या प्रकरणात न मांडता तो विषय शेवटी घेऊन वाचकांची उत्सुकता वाढवण्याचा प्रयत्न केल्यासारखा वाटतो. यातील प्रकरणांची काही नावे वाचल्यानंतर अशा प्रकरणांचा वैज्ञानिक दृष्टिकोनाशी काही संबंध असेल का, असा प्रश्न पडतो. उदाहरणार्थ, 'राखीव जागा', 'भ्रष्टाचार', 'महात्मा गांधींचा आतला आवाज' इत्यादींचा वैज्ञानिक दृष्टिकोनाशी दूरान्वयानेही संबंध जोडता येणार नाही.

वैज्ञानिक दृष्टिकोनाचा पाया, वैज्ञानिक दृष्टिकोनासाठी अत्यंत आवश्यक असलेला कार्यकारणसंबंधाचा विचार, प्रयोग करून निष्कर्ष काढण्याची रीत यावर लेखकाने भर दिला आहे. सिद्धान्ताची (हायपॉथिसिस)ची मांडणी व प्रयोगात्मक पडताळा यातील अन्योन्यसंबंध लक्षात येणे या दृष्टीने सर्वात महत्त्वाचे ठरते. वैज्ञानिकाची मानसिकता व त्याचे विज्ञानव्यवहार या गोष्टीच्या अनुषंगाने असले पाहिजेत. ईश्वरावरील श्रद्धेच्या पायावर समाजाची झालेली जडणघडण वैज्ञानिक दृष्टिकोन रुजण्याच्या मार्गातला अडसर ठरते की नाही यावर लेखकाची टिप्पणी आहे. वैज्ञानिक प्रगतीच्या संदर्भात धर्म व नीती, त्यांचा विज्ञानावर होणारा परिणाम इत्यादी गोष्टींचा वेध लेखकाने घेतला आहे. विज्ञान-तंत्रज्ञान व्यवहाराचा मुख्य गाभा असलेल्या प्रयोगशीलतेला वाव या भारतीय समाजात मिळतो की नाही, स्वतः प्रयत्न करणे, प्रयत्नांना प्रोत्साहन देणे या गोष्टी समाजाला जमतात की नाही यावर चर्चा केली आहे. आधुनिक तंत्रज्ञान म्हणजे केवळ उपभोगाची साधने पुरविणारी कामधेनू नसून, या सर्व व्यवहाराकडे अधिक डोळसपणे बघायची नितांत गरज आहे, हा इशारा लेखक देऊ इच्छितो.

कार्ल पॉपर व कुन्ह या दोन तत्त्वज्ञांनी वैज्ञानिक दृष्टिकोनाविषयी काही मूलभूत चिंतन केलेले आहे. लेखकाने सोप्या भाषेत या दोघांच्या विज्ञानविषयक विचारांमधील फरक काय आहे हे सांगितले आहे. विज्ञानाची वाढ कशी होते? या एकाच प्रश्नाची दोन उत्तरे असू शकतात व ती तर्कसंगतही असू शकतात हे जाणवते. विज्ञान आणि असत्-विज्ञान (pseudo-science) यांची बेमालून सरमिसळ नेहमीच व्यवहारात आढळते. किंबहुना असत्-विज्ञान इतके प्रभावीपणे पुढे पुढे येत असते की, विज्ञान त्यासमोर फिके पडते. विज्ञानाचे कपडे घालून असत्-विज्ञान मिरवत असते. यातला नेमका फरक ओळखण्याची खूण पॉपरने सांगितली आहे.

वैज्ञानिक दृष्टिकोनाच्या वाढीतील प्रमुख अडसरांमध्ये आधुनिक जीवनपद्धतीतील ताण-तणाव, दैनंदिन जीवनासाठी करावा लागणारा संघर्ष, चंगळवाद इत्यादी मुद्दे नेहमीच पुढे केले जातात. परंतु हे सर्व अनादी काळापासून घडत आहे, याचा विसर पडतो. कुठलाही बदल समाजाला ताबडतोब कधीच रुचला नाही. त्यामुळे आधुनिक तंत्रज्ञानाला दोष देण्याचे कारण नाही, हे लेखकाचे म्हणणे पटते. याव्यतिरिक्त आजची परिस्थिती अगदी आदर्श आहे असेही मानण्याचे कारण नाही. एकाच वेळी आपल्याला ही सर्व आधुनिक साधने हवीहवीशी वाटतात व त्याबद्दल एकप्रकारची भीतीपण वाटत असते. ही मानसिकता अपरिपक्व वैज्ञानिक मनोवृत्तीचे लक्षण आहे. युरोपियन समाजांशी तुलना केल्यास ते समाज त्यामानाने आपल्या पुढे गेले आहेत याचे प्रमुख कारण निर्भयतेत आहे. वैज्ञानिक दृष्टिकोन वरून लादता येत नाही. काही

मूठभर लोकांपुरताच तो मर्यादित ठेवल्यास त्याचा उपयोग होणार नाही. त्यासाठी आपल्या सर्वांना जाणीवपूर्वक प्रयत्न करावे लागतील. प्रसंगी संघर्षाची तयारीपण ठेवावी लागेल. परिश्रम करावे लागतील. समाजाची वैचारिक बैठकच पूर्णपणे बदलली पाहिजे. हे लेखकाचे सर्व म्हणणे पटते.

परंतु या सर्व गोष्टींची चर्चा करताना लेखकाने वापरलेली पद्धत व विषयांची मांडणी अचूक आहे, असे म्हणता येणार नाही. अनेक ठिकाणी ओढूनताणून संबंध जोडल्यासारखे विवेचन केल्याचे जाणवते. विषयाशी संबंध नसलेल्या गोष्टी, लेखकाची वैयक्तिक मते, पुरावे न देता केलेली विधाने इत्यादींमुळे लेखकाला मुख्य विषयाबद्दल नेमके काय म्हणायचे आहे याचा शोध घ्यावा लागतो. पुस्तकाच्या सुरुवातीच्या पहिल्याच वाक्यात 'वैज्ञानिक दृष्टिकोनाचा पाया आहे, एक श्रद्धा!' असे लिहून लेखक वाचकांना धक्का देतो. श्रद्धा म्हणजे पुराव्याअभावी ठेवलेला विश्वास, या सर्वपरिचित व्याख्येचा स्वीकार न करता अगदी वेगळ्या प्रकारे श्रद्धेचे समर्थन केले आहे. ज्ञानाला चिकित्सकपणे प्रश्न विचारून ते ज्ञान तपासणे, ज्ञानाद्वारेच जीवनव्यवहार करणे हे वैज्ञानिक दृष्टिकोनात अभिप्रेत आहे. यात श्रद्धा, विश्वास, शब्दप्रामाण्य, वैयक्तिक अनुभव इत्यादी गोष्टींचा काहीच संबंध नसून प्रत्यक्षात जे आहे त्याची चिकित्सा केल्यानंतरच ज्ञानाचा स्वीकार करावयाचा असतो. या निकषाच्या आधारे चिकित्सकपणे या पुस्तकाचे वाचन करताना लेखकाच्या मनात काय आहे त्याचा थांगपत्ता लागत नाही. राखीव जागा, जनगणना, जनसंख्यावाढ, हिंदू परंपरा, आयुर्वेद, रामजन्मभूमी, योगासन, डॉ. पुरंदरे यांची प्रयोगशीलता इत्यादी विविध गोष्टींचा समावेश केल्यामुळे पुस्तक आपल्या मूळ विषयापासून दूर जात आहे असे वाटू लागते.

समाजात नवीन तंत्रज्ञान जसजसे प्रवेश करते तसतसा भ्रष्टाचाराला असणारा वाव वाढत जातो, हे लेखकाचे म्हणणे विसंगत वाटते. विज्ञान-तंत्रज्ञान व विज्ञान-तंत्रज्ञानाचे व्यवस्थापन या पूर्णपणे वेगळ्या गोष्टी आहेत. त्यामुळे दोष व्यवस्थापनाचा असतो, विज्ञान-तंत्रज्ञानाचा नव्हे. वैज्ञानिक दृष्टिकोन लाभलेल्या लेखकाच्या मनात ज्योतिषशास्त्राच्या खोटेपणाविषयी अजून संदेह आहे, याचे आश्चर्य वाटते. मतलबी लोकांचा पोट भरण्याचा धंदा किंवा रिकामपणाचे मनोरंजन यापलीकडे ज्योतिषाची योग्यता नाही हे अनेक वेळा प्रयोगांनिशी सिद्ध झालेले आहे. फलज्योतिषाचे निदान व वैज्ञानिकाने घेतलेला भविष्यवेध यात नक्कीच फरक करता येतो. वैज्ञानिकाच्या भविष्यवेधाला वैचारिक व प्रायोगिक बैठक असते. काळजीपूर्वक परीक्षणाने तंत्रज्ञानाच्या पुढील वाटचालीचा अंदाज बांधता येतो. आपल्या देशातील तंत्रज्ञानाचा भविष्यवेध घेतलेला नाही याबद्दल लेखकाला विषाद वाटतो. परंतु TIFAC (Technology Information Forecasting and Assessing Control) या संस्थेने आपल्या देशातील महत्त्वाच्या ५० तंत्रज्ञानांचा आढावा घेऊन अहवाल तयार केला आहे, हे नमूद करावेसे वाटते.

महात्मा गांधी व आइन्स्टाइनसारख्या व्यक्ती आदरणीय आहेत, यात शंका नाही. परंतु त्यांना सर्वज्ञ या पातळीवर नेऊन ठेवण्याची गरज नाही. त्यांच्या कर्तृत्वाची, विचारांची प्रामाणिक चिकित्सा व्हायला हवी. चिकित्सेमधून काही दोष दिग्दर्शन झाल्यास त्यांच्या थोरवीला धक्का पोचत नाही याची जाण हवी.

आपल्या समाजाला शिक्षण, जाती, वर्ग, संस्कृती, प्रदेश, भाषा-बोली असे अनेक पदर आहेत. लेखकाला अभिप्रेत असलेला 'आपण' बहुशः हा उच्चशिक्षित गटातला असावा. कारण वैज्ञानिक दृष्टिकोन समजावण्यासाठी वापरलेल्या संज्ञा, उदाहरणे इत्यादी या समूहासाठी आहेत असे वाटते. २१ सप्टेंबर १९९५ रोजी, गणपती दूध पितो या अफवेवर विश्वास ठेवून ज्याप्रकारे या देशातील उच्चशिक्षित म्हणवून घेणारा समूह उन्मादावस्थेत वावरला त्याकडे पाहता या गटाकडून अपेक्षा ठेवणे कठीण वाटते. कारण त्याच वेळी सर्वसामान्य श्रमिक वर्गाची प्रतिक्रिया सर्वस्वी वेगळी होती. दिल्ली येथील प्रयोगशाळेच्या बाहेर बसलेल्या चप्पल दुरुस्त करून पोट भरणाऱ्या एका कारागिराने स्वतःचे ऐरणसुद्धा दूध पिऊ शकते याचे प्रात्यक्षिक करून इतरांना धडा शिकवला. यावरून सर्वसामान्य अशिक्षित, श्रमावर जगणाऱ्या समूहात वैज्ञानिक दृष्टिकोन, वैज्ञानिक साक्षरता, वैज्ञानिक मनोवृत्ती, चिकित्सक-वृत्ती रुजवण्यासाठी फार कष्ट पडणार नाही असे म्हणता येईल. कारण चांगली, सुलभ, पोट भरण्यासाठी उपयुक्त व श्रम कमी करणारी अशी कुठलीही गोष्ट आत्मसात करायची तयारी या गटातील व्यक्तीची असते. मुख्य अडचण उच्च वर्गीय, उच्च विद्याविभूषित या गटाची आहे. कारण या गटाला समाजात चिकित्सकपणा रुजल्यास त्याच्या हितसंबंधांना व शोषणव्यवस्थेला धक्का बसेल याची सतत भीती वाटत असते.

वन्य जीवन, कृषिजीवन, धर्मजीवन व यंत्रजीवन या टप्प्यांतून विकसित झालेला हा समाज विज्ञान-तंत्रज्ञानाला अपरिचित नाही. परंतु गेली १००० वर्षे बुद्धिभेद केल्यामुळे समाज निद्रितावस्थेत आहे. त्याला प्रबोधन, कृती-कार्यक्रम, चळवळ, संघर्ष इत्यादी उपायांद्वारे जागृत केल्यास कुठलीही गोष्ट असाध्य नाही. केवळ पुस्तकी व्यवहारातून हे साध्य होणार नाही, हे मात्र निश्चित!

प्रभाकर नानावटी



कॅक्टस व्हिला - सुरेश मथुरे; मौज प्रकाशन गृह, १९९८, मुंबई, रु. ८०.००.

विश्वकर्म्याचे विश्व या कथासंग्रहानंतरच्या सुरेश मथुरे यांच्या *कॅक्टस व्हिला* या कथासंग्रहात 'नवनीत', 'सत्यकथा', 'हंस' या मासिकांतून साधारणतः १९७७ ते १९९०च्या दरम्यान प्रकाशित झालेल्या नऊ कथा आहेत.

मानवी जीवनात घडणारा व आजच्या यंत्रयुगात मानवाच्या वाट्याला येणारा एकाकीपणा, असहाय्यता, समज-गैरसमज, स्वतःच्या अहम् ला जपण्याची मानवाची मूलभूत प्रवृत्ती अशा वेगवेगळ्या मानवी मनाच्या पैलूंवर या कथा प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न करतात. यातील सर्वच कथा यशस्वीपणे मनाची पकड घेत नाहीत. मानवी मनाच्या समस्येचा मुळातून शोध घेण्याचा प्रयत्न त्या करत नसल्या, तरी त्या समस्येकडे लक्ष वेधण्याचे काम मात्र यशस्वीपणे करतात.

मुस्लिम कुटुंबातील ताणतणाव, कौटुंबिक संघर्ष व अबोल, आत्मकेंद्री तरुणाची मानसिक ओढाताण 'लतिफा' या कथेचे मध्यवर्ती सूत्र आहे. या कथेत प्रभाकर या हिंदू तरुणाच्या नजरेतून एका मुस्लिम कुटुंबाचे चित्रण करण्याचा अंशात्मक प्रयत्न लेखकाने केलेला आहे. आधुनिक युगात शिक्षणाच्या प्रसाराबरोबरच स्त्रियांचाही मानसिक व बौद्धिक विकास झपाट्याने होत आहे. साहजिकच कालची अबला स्त्री आज सबला बनून पुरुषांच्या बरोबरीनेच व्यावसायिक क्षेत्रात अग्रेसर होऊ लागली आहे. परंतु तिचा पारंपरिक स्त्री स्वभाव मात्र बदलू शकलेला नाही, याचे दर्शन आपणाला 'जागा' या कथेत रेखाच्या रूपाने होते. अशाच प्रकारची परंतु कलाप्रेमी, कर्तबगार प्राध्यापिका सुनंदा थोरल्या दिराच्या - आबासाहेबांच्या - वर्चस्वाला शह देताना 'निरवानिरव' मध्ये पाहावयास मिळते. यात सुनंदाचे व आबासाहेबांचे परस्परविरोधी पण आंतरिक संवादी मनोविश्व लेखकाने यशस्वीपणे उलगडून दाखविले आहे. पाल्हाळिकता व कथेतील कथानकासंदर्भातील अनावश्यक भाग सोडल्यास ही अतिशय यशस्वी कथा म्हणण्यास प्रत्यवाय नसावा.

सुरुवातीला अनावश्यक पाल्हाळिक वर्णनाने प्रारंभ होणारी 'बोगनवेडलेली' ही कथा शेवटी मात्र मनाला चटका लावून जाते. आंतरिक सौंदर्यापेक्षा वरवरच्या उथळ, दिखाऊ, शृंगारिक शरिरावरील आजच्या तरुणांच्या वासनात्मक प्रेमाचे दर्शन घडवत असताना, सोशिक, प्रेमळ असलेल्या 'ती'चा होणारा शोकात्म शेवट यशस्वीपणे ती सादर करते. तर 'कोकिळव्रती'ही कथा कर्तबगार, हुशार स्त्रीच्या 'स्त्रीत्व' गमविण्याचे व त्यातून होणाऱ्या तिच्या मानसिक अवस्थेचे वर्णन करून जाते. 'नियतीची सावली' या कथेत 'भित्यापोटी ब्रह्मराक्षस' या म्हणीचा प्रत्यय घडविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. 'रक्तसमंध' मध्ये अचानक आपल्या वडिलांच्या परस्त्रीसंबंधाचा लागलेला शोध व त्यातून, आपली पत्नी ही आपली बहीण तर नव्हे?, या विचाराने अस्वस्थ झालेल्या तरुणाचा, आपल्या रक्तसमंधाचा शोध कथाभर चाललेला दिसून येतो. 'व्यत्यय' ही अशाच एका लहान घटनेवर आधारित कथा. लेखकाच्या मित्राच्या मुलीचा – नटालीचा – अपघात होतो. तिच्यावर उपचारार्थ मांजराच्या चरबीचा उपयोग केला जातो आणि यातूनच त्या कुटुंबात व्यत्यय येतो. पूर्ण कथाभर रहस्यमय वातावरण ठेवून शेवट मात्र वैचित्र्यपूर्ण करण्यात लेखक यशस्वी झालेला आहे. 'कॅक्टस व्हिला' ही या संग्रहातील शेवटची कथा. मानवी जीवन हे कॅक्टस प्रमाणे काटेरी आहे याचा प्रत्यय देण्याचे कार्य ही कथा यशस्वीपणे पार पाडते. आपला मतिमंद मुलगा दगावल्या-मुळे शेजारच्या मतिमंद मुलात आपल्या मुलाचे प्रतिबिंब पाहणारी व त्याच्यावर प्रेम करणारी बानू व तिचा तटस्थ नवरा शावक यांच्यावर ही कथा आधारलेली आहे. शावकाचे आपल्या आईबद्दलचे अपार प्रेम व कुटुंबातील व्यक्तींच्या विरोधामुळे तिला वृद्धाश्रमात ठेवावे लागते याचे दुःख ही कथा यशस्वीपणे साकार करते.

कॅक्टस व्हिला या कथासंग्रहाचा समग्र विचार करता असे लक्षात येते की, या कथांचा तोंडावळा वरवर पाहता कुटुंबकथांचा असला तरी, तिला स्वतःचा असा निर्मिती हेतू

आहे. आधुनिक यंत्रयुगातील मानवी जीवनाच्या व्यस्ततेचे दर्शन घडवीत असतानाच त्याच्या अंतर्मनाचा शोध या कथा घेताना दिसतात.

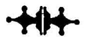
या कथा विविध धर्मपंथांच्या कुटुंबांतून वावरताना आढळतात. पण त्या धर्मांतील समग्र संस्कृतीचे त्या दर्शन मात्र घडवत नाहीत. लेखकाच्या मर्यादित अनुभव विश्वाचाच आलेख यातून आपणाला पाहावयास मिळतो. मुस्लिम, गुजराथी, फारशी, ख्रिस्ती इ. कुटुंबांशी निवेदकाचे आलेले प्रसंगानुरूप संबंध व त्यानुसार त्या त्या धर्मांची त्याला आलेली अनुभूती यातूनच या कथा साकारताना दिसतात.

मनुष्यस्वभावाचे विविधरंगी पापुद्रे उलगडून दाखवताना सुरेश मथुरे यांच्या कथेला एक विविधता लाभली असली तरी, विशिष्ट परिस्थितीत सापडलेल्या व्यक्तीच्या मानसिक प्रक्रियांचे सूक्ष्म, सुसंगत आणि जिवंत चित्र रेखाटताना कथेची लय वाढवीत ती टीपेला नेऊन कथेचा शेवट साधणे आणि कथा संपल्यावरही त्याच लयीत वाचकाला कथेच्या आशयात गुंतवून ठेवणे यात त्याच्या लेखणीला म्हणावे असे यश लाभले नाही. कथेत दाखवावयाची घटना किंवा प्रसंग अगोदर निश्चित करून मगच त्याला पूरक पार्श्वभूमी तयार केल्यामुळे कथा आरंभी पाल्हाळिक होते. नको ते प्रसंग व घटना अगोदर सांगितल्या जातात. आणि मगच लेखकाला दर्शवायची मुख्य घटना कथेच्या शेवटी सांगितली जाते. उदा. 'बोगनवेडलेली' या कथेत प्रारंभी केलेले बोगनवेलीचे वर्णन, लग्नाचे वर्णन आणि नंतर येणारे 'ती' चे वर्णन यात सुसंगती वाटत नाही. याचप्रमाणे 'निरवानिरव', 'जागा', 'कोकिळव्रती' या कथांच्या बाबतही झालेले दिसून येते.

आजच्या विज्ञानयुगाला साजेशी शब्दकळा हे *कॅक्टस् व्हिला*चे आणखी एक वैशिष्ट्य म्हणावे लागेल. त्या त्या विशिष्ट प्रसंगानुरूप योग्य शब्दशैली वापरण्यात लेखक यशस्वी झाला असला तरी पात्रांच्या मागे तो सतत सूत्रधारासारखा उभा आहे हे जाणवते. पात्रापात्रांच्या संवादात तो धर्मपंथानुसार बदल करण्याचा प्रयत्न करतो. पण तो कृत्रिम वाटतो. मुस्लिम कुटुंबातील मराठी-हिंदी-उर्दू-मिश्रित भाषा, गुजराथी भाषा, फारशी भाषा, ख्रिस्ती कुटुंबाची इंग्रजीमिश्रित मराठी भाषा यशस्वीपणे लेखकाने वापरलेली आहे. परंतु निवेदनाच्या ओघात काही ठिकाणी ती अगदीच बालिश झाली आहे. उदा. 'विशविशीत विशी', 'नव बाळंतपण झपाझप संथ पावलं टाकत गोगलगायीप्रमाणे येतंय' (पृ. ३९), 'दुधाचे लचके तोडणे' (पृ. ३९), 'करमरी आवळे प्रयोग' (पृ. ३४), 'इंजेक्शन दिल्यासारखा हुरूप' (पृ. ४३) 'पायावरचा नायट्याचा डाग सुरवंटासारखा सरकटत भरकटत वर वर येतोय' (पृ. ४४), 'पामच्या फुगलेल्या खोडासारख्या बामच्या रंगाच्या गुळगुळीत मांड्या' (पृ. १३७), 'एकदोन पायऱ्या पुढचे दात पडलेत तशा पडलेल्या' (पृ. १३८) – या उपमा-रूपकांतून लेखकाच्या मर्यादित अनुभव विश्वाचेच दर्शन घडते. तर काही ठिकाणी निवेदनात विस्कळीतपणाही जाणवतो. उदा. 'निरवानिरव' कथेत वृद्धाश्रमाबद्दलची आबांची भावना. ही प्रारंभी व नंतर वेगवेगळी दाखविलेली आहे. तर 'लतिफा' कथेत एका प्रसंगानंतर मधला बराचसा भाग वगळून एकदम पुढचा भाग येतो. तसेच 'नियतीची सावली' या कथेत नटालीच्या अपघाताचा संदर्भ येतो. मात्र या अपघाताची माहिती वाचकांना 'व्यत्यय' या त्या नंतरच्या कथेत मिळते. अशा काही निवेदनाच्या मर्यादा असल्या तरी इतर ठिकाणी मात्र यशस्वी निवेदनातून आधुनिक भाषेचा व लोकव्यवहाराचा यशस्वी उपयोग केला आहे.

लेखक या कथांतून सातत्याने जीवननाट्याचा वेध घेण्याचा प्रयत्न करताना दिसतो. लेखक जीवननाट्याचा एक स्तर उलगडून दाखवितो. पण जीवननाट्याच्या तळाचा वेध ही कथा घेत नाही. मनातील अस्फुट भावभावनांचे पदर उकलत असताना ही कथा बऱ्याचदा कृतीच्या पातळीवरच वावरताना आढळते.

संजय साळुंके



याला जीवन ऐसे नाव - जयंत नारळीकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९८; रु. १२०.००.

या पुस्तकात जयंत नारळीकरांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या काही निवडक लेखांचा संग्रह आहे. त्यांनी अनुभवलेल्या जीवनाच्या अनेक रंगछटांचे वर्णन आहे. चित्रपट व काही वैज्ञानिक कादंबऱ्या यांमध्ये चित्रित केल्याप्रमाणे वैज्ञानिक म्हणजे अगदीच जगावेगळा विचित्र व विक्षिप्त असा मनुष्यप्राणी नसतो. तोसुद्धा तुमच्याआमच्यासारखाच हाडा-मांसाचा, दैनंदिन व्यवहारात चटके खाणारा, मुला-बाळात रमणारा असाच असतो. तरीही स्वतः निवडलेल्या विषयात सखोल चिंतन, मनन, प्रयोग





करणारा असतो. या सर्व गोष्टींची प्रचिती हे पुस्तक वाचताना येते. निर्मळ प्रवृत्तीचे, संपूर्ण जीवनाकडे त्रयस्थ दृष्टीने बघणारे, छोट्या छोट्या गोष्टींतसुद्धा विनोदाचा शोध घेणारे, आपल्या अनुभवातून सतत काही ना काही शिकणारे, त्याप्रमाणे आपली मानसिकता बदलणारे असे नारळीकरांचे चित्र आपल्यासमोर पुस्तक वाचताना उभे राहते.

शाळेत शिकत असताना आलेल्या मजेदार अनुभवांचे वर्णन थोडक्यात परंतु अगदी खुसखुशीतपणे शब्दबद्ध केलेले आहे. उन्हाळ्याच्या सुट्टीतील कोल्हापूरच्या आठवणी, एका सहलीच्या वेळी गाडीच्या चारी चाकांचे पंक्चर झाल्यामुळे झालेली फजिती, एका पार्टीच्या वेळी वेळकाढूपणाचा व भोंदूपणाचा नारळीकर दंपतींना आलेला कटु अनुभव, केंब्रिजमध्ये शिकत असताना ते ज्यांच्या संपर्कात आले त्या ई.एम. फॉर्स्टर, फ्रेड् हॉयेल, मार्टिन राइल इत्यादी थोर व्यक्तींचे मजेदार किस्से, मुंबई ते पुणे दरम्यान प्रवासासाठी वेळ वाचवण्यासाठी केलेली धडपड, इत्यादीबद्दल वाचताना लेखक एक वैज्ञानिक असूनसुद्धा आपल्या सारखीच चारचौघात वाढलेली व्यक्ती आहे याची प्रचिती येते. त्यांच्यातील वैज्ञानिक घडवण्यात आई-वडिलांचा, वडिलांच्या मित्रांचा, लेखकाचे मामा इत्यादींचा वाटा होता याचा नारळीकर आवर्जून उल्लेख करतात. आई-वडिलांनी त्यांच्यावर बालपणी केलेल्या संस्कारांतून वैज्ञानिक (व लेखकही) घडत होता, हेही आपल्या लक्षात येते. बनारस हिंदू विश्वविद्यालयाचे रम्य वातावरण, तेथील शाळेतील शिक्षक, त्यांच्या घरी येणारे पाहुणे, इत्यादींचा वाटा पण होता. लेखकाचे मामा प्रो. हुजुरबाजार यांनी आपल्या भाच्यांत गणित विषयात आवड निर्माण करण्यासाठी वापरलेली जगावेगळी रीत, पं. नारायण व्यास या गायकाने दिलेले स्वावलंबनाचे धडे लेखक आयुष्यभर विसरू शकत नाही.

नारळीकरांचे व्यक्तिमत्व घडण्यात ग्रंथवाचनाच्या आवडी-लाही महत्त्वाचे स्थान आहे. त्यांच्या वडिलांना पुस्तके वाचण्याचा आणि विकत घेऊन संग्रही ठेवण्याचा नाद होता. त्यामुळे अगदी लहानपणापासूनच पुस्तके वाचण्याची आवड निर्माण झाली. पुस्तक वाचनाला घरात अग्रक्रम असल्यामुळे लेखक आपोआपच पुस्तकाच्या विश्वात रमले. यांच्या वाचनात मागच्या पिढीत सुपरिचित असलेल्या चंद्रू, गोट्या, चिमणराव इत्यादींच्या करामतीच्या गोष्टी होत्या. तसेच वुडहाऊस या इंग्रजी साहित्यातील लोकप्रिय लेखकाच्या पुस्तकांचा समावेश आहे.

या संग्रहातील दोन लेख गणित या विषयावरचे आहेत. मार्टिन गार्डनर, न्यूमन, ई.टी. बेल सारख्या गणित विषयाची आवड निर्माण करणाऱ्या लेखकांच्याबद्दल फार आपुलकीने नारळीकरांनी लिहिले आहे. गणित हा विषय आपण समजतो तेवढा रूक्ष नसून गणितातील अनेक शाखा-उपशाखांचा इतिहास भरपूर मनोरंजक असतो, याचा अनुभव हे लेख वाचत असताना येतो. या संग्रहात नारळीकरांनी महाराष्ट्र गणित अध्यापक महामंडळाच्या वार्षिक अधिवेशनात दिलेल्या भास्कराचार्य स्मृती व्याख्यानावर आधारित 'असे हे गणित, असे हे गणिती' या लेखाचा समावेश केला आहे. हा लेख म्हणजे गणितशास्त्राचा धावता आढावा आहे. भास्कराचार्य, श्रीनिवास रामानुजन या भारतीय गणितींनी केलेल्या योगदानाची माहिती आहे. युक्लिड, पायथॉगोरस, आर्किमिडीस, प्लेटो, रेने देकार्त, न्यूटन, लायब्निझ, बार्नोली इत्यादी पाश्चात्त्य शास्त्रज्ञांनी गणिताच्या विकासासाठी घेतलेल्या परिश्रमाचे थोडक्यात वर्णन केले आहे. हा लेख वाचताना नारळीकरांनी या विषयावर अधिक विस्तृतपणे लिहावयास हवे होते असे वाटते.

विश्वविद्यालयातील (गैर) कारभाराच्या नमुन्याचे वर्णन लेखकाने दोनेक लेखांत केले आहे. स्वतः भास्कराचार्यांनी जरी गणिताच्या प्राध्यापकाच्या जागेसाठी अर्ज केला तरी विश्वविद्यालयातील दुरवस्थेमुळे त्यांची निवड होणे कसे शक्य नाही याचे रसभरित वर्णन लेखकाने केले आहे. दुसऱ्या एका लेखात खऱ्या विद्वानाची किंमत शून्य आहे याची जाणीव नारळीकर करून देतात.

ग्रहणकाळात अवैज्ञानिकपणे वागणाऱ्या मुंबईतील रहिवाश्यांना उद्देशून लिहिलेले पत्र आपल्या समाजाच्या अंध-रूढीवर प्रकाश टाकणारे आहे. भारतीय विज्ञान परंपरेचा खोटा अभिमान बाळगणारे व त्याचा येता-जाता उदो उदो करणारे आपल्या येथील अनेक महाभाग विविध माध्यमांतून अंधरूढींचे समर्थन देण्याचा सतत प्रयत्न करीत असतात. लेखकाने त्याच्या स्वभावानुसार नेहमीप्रमाणे सौम्य शब्दांत त्यांच्यावर टीका केली आहे. पुराणातील अगदी त्रोटकपणे उल्लेख केलेल्या संकल्पनांना कितपत महत्त्व द्यावे याचा पुनर्विचार करण्याची गरज आहे, हे लेखकाचे म्हणणे सहजपणे पटते. ऊठसूट, आपल्या पूर्वजांनी विमान, अणुबाँब, रेडिओ, टी.व्ही. इत्यादी आधुनिक तंत्रज्ञानांचा शोध लावला होता, असे म्हणण्यात अर्थ नाही. सापेक्षतावाद, अणुरचना, गणितातील 'पाय' (π)

इत्यादी प्रगत संकल्पना आपल्या पूर्वजांना परिचित होत्या यालाही काही ठोस पुरावा नाही. केवळ एखादा शब्द वा वाक्य यांचा संदर्भ असणे वेगळे व या विषयाबद्दल संपूर्ण माहिती असणे वेगळे. जिज्ञासा-प्रयोग-निरीक्षण-कारणमीमांसा-भाकित या कड्यांच्या साखळीतून विज्ञानाची वाटचाल चालू असते. परंतु हे निकष लावल्यास भारतीय विज्ञानातील अनेक संकल्पना टिकत नाहीत. (मुळात विज्ञानात भारतीय, पौर्वात्य, पाश्चिमात्य असे काहीही नसते). शिवाय या विज्ञान संकल्पनांचे संदर्भ देणारे सर्व ग्रंथ संस्कृतमध्ये आहेत, असे सांगितले जाते. संस्कृत भाषेतील लवचिकपणामुळे वाचकांना हवा तसा अर्थ काढता येतो. मूळ श्लोकात केव्हातरी भर घालून फसवाफसवीसुद्धा करता येते. वकिली कौशल्याने कदाचित या संकल्पना अस्सल भारतीय आहेत, असा जावईशोध लावता येईल. परंतु या संकल्पना पुराव्यानिशी सिद्ध करणे शक्य होणार नाही, हे लेखकाचे म्हणणे ग्राह्य वाटते.

पाश्चात्य देशांतील समृद्धीसाठी आधुनिक विज्ञान व तंत्रज्ञानाचा फार मोठा हातभार लागला आहे. त्या देशातील समाजाला वैज्ञानिक विषयांची आवड निर्माण करण्यात वैज्ञानिक विषयावरील पुस्तकांचा फार मोठा सहभाग आहे. परंतु आपल्या देशात मात्र अशा पुस्तकांची उणीव भासत आहे. आपल्या संशोधनातून वेळात वेळ काढून मराठी वाचकांसाठी नारळीकर जाणीवपूर्वक या दिशेने प्रयत्न करीत आहेत. त्यांच्या या प्रयत्नांना प्रतिसाद देणे अत्यंत गरजेचे आहे.

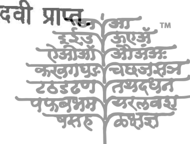
प्रभाकर नानावटी



लेखक परिचय

- **श्रीपाद जोशी** : १९३८ ते १९४६ वर्धा येथे गांधीजींच्या हिंदुस्तानी प्रचार सभेचे कार्यालय-चिटणीस. हिंदी, उर्दू, गुजराती, बंगाली, इंग्रजी इ. भाषांतून अनुवाद; *मी पाहिलेले गांधीजी, चीनचे आक्रमण व गांधीवाद, ग्यानबाचा गांधीबाबा* इ. पुस्तके; *उलगा उलग, विचार यात्रा आणि अखेरचे पर्व* ही आत्मचरित्र-त्रयी. लहानमोठी अशी २०० पुस्तके (शब्दकोश, अनुवाद, संपादन, प्रवासवर्णने, कथा-कादंबऱ्या, चरित्रे वगैरे) प्रकाशित; सानेगुरुजीप्रणीत 'आंतरभारती' चळवळीचे कार्य. **पत्ता** : 'श्री रघुवंश', डॉ. केतकर मार्ग, पुणे ४११ ००४.
- **गो.वि. करंदीकर** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक; ज्येष्ठ मराठी कवी, लघुनिबंधकार,अभिजात साहित्यकृतींचे अनुवादक आणि तत्त्वचिंतक-समीक्षक. **पत्ता** : ७, 'आनंदवन', साहित्य सहवास, वांद्रे (पू.), मुंबई ४०० ०५१.
- **प्रभाकर नानावटी** : केंद्र सरकारच्या आर्मामेंट रिसर्च प्रयोगशाळेत नोकरी; बुद्धिप्रामाण्यवादी, विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोनामधून राजकीय-सामाजिक घडामोडींविषयी चिंतन व वृत्तपत्रीय लेखन. **पत्ता** : आर्मामेंट कॉलनी, औंध, पुणे ४११ ००७.
- **सुलोचना वाणी** : राष्ट्र सेवा दलामध्ये व्यक्तित्वाची जडणघडण; स्त्रियांची स्थिती, स्त्रियांचे प्रश्न यांच्या आस्थेवाईक अभ्यासक-कार्यकर्त्या. **पत्ता** : स्नेह, १४ महेशनगर, पिंपरी, पुणे.
- **विश्वास नाईकनवरे** : टाटा इकॉनॉमिक कन्सल्टन्सी सर्व्हिस मधील निवृत्त संशोधक; मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे निष्ठावंत अनुयायी व त्यांच्या 'रॅडिकल ह्युमनिस्ट' चळवळीतील खंदे कार्यकर्ते-प्रचारक. **पत्ता** : सकाळनगर, बाणेर रस्ता, औंध, पुणे ४११ ००७.
- **आ.ना. पेडणेकर** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक; लघुकथाकार, कवी व समीक्षक; टॉलस्टॉय यांच्या *वॉर अँड पीस* या अक्षर वाङ्मयकृतीचे संक्षिप्त भाषांतर *युद्ध आणि शांती* प्रसिद्ध. **पत्ता** : ६ अनुपमप्रभा, अमरसी रोड, मालाड (प.), मुंबई ४०० ०६४.
- **संजय साळुंके** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई, येथून मराठी विषयात एम्.फिल्. पदवी प्राप्त.

अनुक्रमणिका





(पान क्र. ८ वरून 'साभार पोच' पुढे चालू....)

२९) *मोरू* - मंगेश पाडगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ७०/-.

३०) *सूरदास* - मंगेश पाडगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ८०/-.

३१) *कविता माणसांच्या, माणसांसाठी* - मंगेश पाडगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ६०/-.

३२) *तीन सरसंघचालक* - डॉ. वि.रा. करंदीकर; स्नेहल प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ५००/-.

३३) *कारुण्योपनिषद* - विनय हर्डीकर; देशमुख आणि कंपनी, पुणे, १९९९; रु. २००/-.

३४) *नामुष्कीचे स्वगत* - रंगनाथ पठारे; शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर, १९९९; रु. १५०/-.

३५) *प्रकाशनगरी - काशी* - पुष्पा त्रिलोकेकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २००/-.

३६) *आपण आणि आपली प्रकृती* - डॉ. ह.वि. सरदेसाई; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १७५/-.

३७) *व्यक्ती आणि प्रकृती* - प्रा. स.ह. देशपांडे; मॅजेस्टिक प्रकाशन, गिरगांव, मुंबई, १९९८; रु. १२०/-.

३८) *नवलकहाणी* - राजा मंगळवेढेकर; अभय फिरोदिया, 'सन्मित्र', गणेशखिंड रोड, पुणे, १९९८.

३९) *नवलकथा - एका पुरुषार्थाची!* - राजा मंगळवेढेकर; अभय फिरोदिया, 'सन्मित्र', गणेशखिंड रोड, पुणे.

४०) *क्रमणा* - डॉ. लक्ष्मण माधवराव शिवणेकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ७५/-.

४१) *विजयनगरचा सम्राट कृष्णदेवराय* - सदाशिव आठवले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २००/-.

४२) *युगपुरुष तुकाराम* - किशोर सानप; लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, १९९३; रु. ३०/-.

४३) *डॉ. आंबेडकरांचे मारेकरी, अरुण शौरी* - य.दि. फडके; लोकवाङ्मय गृह, प्रभादेवी, मुंबई, १९९९; रु. ३००/-.

४४) *फोटोवर टिच्चून* - शकुंतला फडणीस; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १००/-.

४५) *माणसे ही अशीच!* - डॉ. पां.श्री. घारे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. ७५/-.

४६) *उरलंसुरलं* - पु.ल. देशपांडे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. १००/-.

४७) *गोफ* - गौरी देशपांडे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ७०/-.

४८) *कुमारगंधर्व : मुक्काम वाशी* - मो.वि. भाटवडेकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. १५०/-.

५०) *निसर्गयात्रा* - अनिल दामले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १००/-.

५१) *बखर - एका डॉक्टरची* - डॉ. अनिरुद्ध फडके; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १८०/-.

५२) *लोकमान्य* - नरहर रघुनाथ फाटक; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९७२; रु. १८०/-.

५३) *विष्णुशास्त्री चिपळूणकर* - डॉ. छाया सुरेश बकाणे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. २००/-.

५४) *प्रथम पुरुषी स्त्रीवचनी* - अनुराधा चिन्मुळगुंद; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १७५/-.

५५) *डंख व्यालेलं अवकाश* - सुधीर रा. देवरे; लाखे प्रकाशन, मुकुंदराज पथ, नागपूर, १९९९; रु. २०/-.

५६) *अपूर्ण क्रांती* - रा.भा. पाटणकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. २००/-.

५७) *बनगरवाडी* - व्यंकटेश माडगूळकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ६०/-.

५८) *कर्मयोगी संन्यासी* - नरेंद्र चपळगांवकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. २५०/-.

५९) *आजची आपली लोकशाही* - डॉ. पद्माकर रामचंद्र दुभाषी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९९; रु. १५०/-.

६०) *दलितांची आत्मकथने - संकल्पना व स्वरूप* - डॉ. वासुदेव मुलाटे; स्वरूप प्रकाशन, सिडको, औरंगाबाद, १९९९; रु. १७५/-.

६१) *साहित्य : प्रकृती आणि प्रवृत्ती* - डॉ. गंगाधर पानतावणे; स्वरूप प्रकाशन; सिडको, औरंगाबाद, १९९९; रु. १००/-.

६२) *कवितेविषयी* - वसंत आबाजी डहाके; स्वरूप प्रकाशन, सिडको, औरंगाबाद, १९९९; रु. १७०/-.

६३) *जोनास आर्क* - अरुण हेबळेकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. १५०/-.

६४) *पुरचुंडी* - पु.ल. देशपांडे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९; रु. ७०/-.

६५) *बेतवेतील* - परशुराम देशपांडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे; १९९९; रु. १६०/-.

६६) *ऋग्वेदादी संदेश* - डॉ. सोमदेव शास्त्री; अन्तर्राष्ट्रीय दयानंद वेदपीठ, पहाडगंज, नई दिल्ली, रु. ३०/-.

६७) *मराठी लोककथागीत* - दिनकर कुलकर्णी; गोदावरी प्रकाशन, सिडको, औरंगाबाद, १९९८; रु. १८०/-.



अनुक्रमणिका

पत्रव्यवहार

१. हा घोटाळा कसा झाला?

नवभारत जुलै १९९९ च्या अंकात सेनापती बापट यांचा 'एक मोठा दोष' हा लेख पुनर्मुद्रित करण्यात आला आहे. लेखाच्या शेवटी सेनापती बापटांनी ईशावास्योपनिषदातील 'अंधं तमः प्रविशन्ति....' या नवव्या श्लोकापासून 'संभूतिं च विनाशं च...' या चौदाव्या श्लोकापर्यंतचे अर्थ करताना मूळ श्लोकातील 'संभूति' व 'विनाश' यांचे उपनिषत्कारांना अभिप्रेत असलेल्या अर्थाच्या उलट अर्थ केले आहेत. बापटांसारख्या संस्कृत-तज्ज्ञ व उपनिषदांचा अभ्यास असलेल्या व्यक्तीने असे विपरीत अर्थ कसे केले असा साहजिकच येथे प्रश्न निर्माण होतो. बापटांनी श्लोकांचे भाषान्तर करताना 'संभूति' 'असंभूति' असेच शब्द वापरले असल्याने तेथे हा प्रश्न निर्माण होत नाही. पण कंसात या शब्दांवर त्यांनी जे भाष्य केले आहे ते घोटाळा निर्माण करणारे आहे. तो घोटाळा कोणता व तो का निर्माण झाला असावा या संबंधीचे हे अल्प विवेचन.

सेनापती बापट म्हणतात, "(अविद्या आणि संभूति ही पदे कर्मबोधक आहेत व असंभूति हे पद विद्याबोधक आहे. वेदान्तानुसार अविद्येचे कार्य व संभूतीचे जन्माचे कारण कर्म, विद्येचे कार्य असंभूति (जन्मबंधविनाश); म्हणून असंभूतीचा अर्थ लक्षणेने विद्या व अविद्या व संभूति यांचा अर्थ लक्षणेने कर्म, असा संदर्भाने योग्य वाटेल तेथे घेतात.) [असंभूति या अर्थाने चौदाव्या श्लोकात 'विनाश' शब्द वापरला आहे. कारण, असंभूति = जन्मबंधविनाश.]" (पृ. ५)

वरील अवतरणावरून हे स्पष्ट आहे की, बापट 'अविद्या' आणि 'संभूति' ही पदे समानार्थी घेतात व ती कर्मबोधक मानतात. व 'असंभूति' हे पद 'जन्मबंधविनाशक' या अर्थाने विद्याबोधक मानतात. याच्या उलट ईशोपनिषद् 'संभूती' ला विद्या म्हणते व 'असंभूती'ला 'अविद्या' व 'कर्म' म्हणते. बापटांनी 'असंभूति' याचा अर्थ 'जन्मबंधविनाश' असा केल्यामुळे हा घोटाळा झाला आहे. 'असंभूति' याचा ईशोपनिषद्‌चा अर्थ 'विनाश' असा आहे. 'विनाश'चा अर्थ 'जन्मबंधविनाश' (= विद्या) असा बापटांनी केला आहे, तो चुकीचा आहे. 'विनाश' या शब्दाचा ईशोपनिषद्‌चा अर्थ शब्दशः आहे. म्हणजे, 'विनाश पावणारे', म्हणजे कर्म (अविद्या) असा आहे. बापटांनी 'जन्मबंधविनाश' (विद्या) असा त्याचा नेमका उलटा अर्थ केला आहे; त्यामुळे त्यांना सर्वच शब्दांचे उलटे अर्थ करावे लागले आहेत. असे का झाले असावे बरे? त्यांनी 'संभूति' या शब्दाचा अर्थ 'जन्म' (कर्म) असा घेतला आहे, आणि हेच या सर्व घोटाळ्याचे मूळ आहे.

'संभूति' याचा शब्दकोशातील अर्थ 'जन्म' आहे हे खरे आहे, आणि बापटांनी तोच अर्थ येथे घेतला आहे. पण ईशोपनिषद् 'संभूति' हा शब्द येथे शब्दशः (शब्दकोशाच्या अर्थाने) घेत नाही. ईशोपनिषदाचा 'संभूति'चा अर्थ 'जन्म' (कर्म, अविद्या) नसून 'अजन्म' (ज्ञान, विद्या, परब्रह्म) असा आहे. ही गोष्ट 'संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह।' या श्लोकार्धातील 'संभूति' व 'विनाश' हे शब्द परस्परविरुद्ध अर्थाने वापरले आहेत या वस्तुस्थितीवरून स्पष्ट आहे. या श्लोकाची दुसरी ओळ अशी आहे : 'विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्यामृतत्वमश्नुते।।' ही ओळ 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।' या अकराव्या श्लोकातील दुसऱ्या ओळीशी ताडून पाहता हे स्पष्ट होते की, या श्लोकातील 'विनाश' हा शब्द अकराव्या श्लोकातील 'अविद्या' या अर्थाने वापरला आहे, व या श्लोकातील 'संभूति' हा शब्द अकराव्या श्लोकातील 'विद्या' या अर्थाने वापरला आहे. तात्पर्य, 'संभूति' हा शब्द ईशोपनिषदात 'विद्या' या अर्थाने वापरला आहे, 'जन्म' (वा कर्म) या अर्थाने वापरलेला नाही. शंकराचार्यांनीही आपल्या या श्लोकांवरील भाष्येत हीच गोष्ट स्पष्ट केली आहे. ते म्हणतात, 'संभूतिं च विनाशं चेत्यत्रावर्णलोपेने निर्देशो द्रष्टव्यः प्रकृतिलयफलश्रुत्यनुरोधात्।' याचा अर्थ असा की, "संभूतिं च विनाशं च' या शब्द-समूहात प्रकृतिलयरूपी फलश्रुति सांगण्याचा श्रुतीचा उद्देश लक्षात घेतला पाहिजे व तदनुसार 'असंभूति' शब्दातील 'अ'चा लोप करून तो 'संभूति' असा घेतला पाहिजे." म्हणजे 'संभूती'चा या उपनिषदातील अर्थ फलश्रुतीवरून ठरवला पाहिजे, शब्दकोशावरून नव्हे. आणि

अनुक्रमणिका

फलश्रुती 'प्रकृतिलय' ही आहे. आणि 'प्रकृतिलय' (अमृतत्व) 'विद्ये'नेच (संभूतीनेच) शक्य आहे, 'अविद्येने' (असंभूतीने) शक्य नाही. (संभूत्यामृतत्वमश्नुते।)

तथापि वापटांच्या लेखातील मुख्य प्रतिपादनाला त्यांनी केलेल्या अर्थविपर्यासामुळे वाधा येत नाही. कारण 'संभूति' व 'असंभूति' या शब्दांचे उलटे अर्थ केले तरी दोहोंचीही गरज आहे असे या उपनिषदाचे मुख्य प्रतिपादन आहे. ते अर्थातच अवाधित राहते.

भोज (जि. वेळगाव) *अद्वयानंद गळतगे*



---

२. रेगे – देशपांडे – रसेल संदर्भात

एक आठवण : सुमारे पाच दशकांपूर्वी 'लायब्ररी ऑफ लिव्हिंग फिलॉसफर्स' मालेमध्ये रसेलच्या तत्त्वज्ञानावर चर्चा होती. तत्त्वज्ञ हयात असतानाच इतरांनी समीक्षण करावे व तत्त्ववेत्त्याने त्याचे उत्तर द्यावे हे उचित होईल अशी त्या मालेमागची संकल्पना होती. सुमारे पाचशे-सहाशे पानांचा रसेलवरील ग्रन्थ आहे. तो त्या मालेतील पहिलाच असावा. नंतरचे कोणावर निघाले की नाही मला माहीत नाही. रसेलने आपल्या उत्तरात 'कोणालाही माझे म्हणणे समजलेलेच नाही' अशी खंत व्यक्त केली होती व 'मी तर स्वतःला अगदी पारदर्शक सुगम लिहिणारा समजतो' अशी पुस्तीही जोडली होती. यावर, माझ्या आठवणीप्रमाणे, संपादकांनी 'हे जर असेच होणार असेल तर या मालेचा उपयोग तो काय' अशी आपली चिंताही व्यक्त केली होती. हे मी माझ्या केवळ आठवणीप्रमाणे लिहीत आहे. (ती कधीच धड नव्हती आणि आता तर विशेषच. असो.)

यामुळे एक कुतूहल : अशा विचारांच्या संदर्भात या दोघांनी प्रत्यक्ष रसेलशी संपर्क साधण्याचा प्रयत्न केला का? नसल्यास, का नाही? बोस-आइन्स्टाइन पत्रव्यवहाराची आठवण येथे सहज येते.

देवदत्त दाभोलकर, सातारा



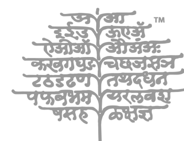
खुलासा

नवभारत नोव्हें./डिसें. १९९९ च्या अंकातील 'जीवोत्पत्ती' या लेखाच्या शेवटी एकल्स व पेनफील्ड या मज्जाशास्त्रज्ञांनी जाणीव व स्मृती स्थानिक नाहीत, तर वैश्विक आहेत असे दाखवून दिल्याचे एक विधान केले आहे. (पान ९८, शेवटचा परिच्छेद.) वास्तविक या मज्जाशास्त्रज्ञांनी मन मेंदूहून वेगळे असल्याचे दाखवून दिले आहे. पण मन मेंदूहून वेगळे असेल तर जाणीव व स्मृती स्थानिक नाहीत, वैश्विक आहेत असा आपोआपच निष्कर्ष निघतो. म्हणून त्यांच्या संबंधी वरीलप्रमाणे विधान केले आहे. स्मृती स्थानिक असल्याप्रमाणे, त्यासंबंधीच्या पेनफील्डच्या प्रसिद्ध प्रयोगावरून, दिसून येत असले तरी इतर प्रत्यक्ष पुराव्यावरून तसा निष्कर्ष निघत नाही. तसा तो काढला तर त्या पुराव्याशी व मेंदूविरहित मनाच्या त्याच्याच निष्कर्षाशी त्याचा विरोध होईल. शिवाय मेंदूला क्वाँटम सिद्धान्त लागू करावा लागत असल्यामुळे (तसा अनेक शास्त्रज्ञांनी लागू केला आहे.) त्या सिद्धान्ताच्या 'कण' (स्थानिकता) व 'तरंग' (वैश्विकता) अशा दुहेरी स्वरूपाच्या व्यवहारावरूनही स्मृतीच्या स्थानिकतेचा एकतर्फी निष्कर्ष काढता येत नाही. उलट मेंदूमध्ये एकीकडे स्थानिक स्वरूपात दिसून येणारी स्मृती दुसरीकडे वैश्विक स्वरूपात असल्याचा निष्कर्षही काढावा लागतो. हे सर्व तात्त्विक विवेचन लेखात – त्याच्या मर्यादित स्वरूपामुळे – करणे शक्य नसल्यामुळे (या खुलाशातही ते शक्य नाही.) वरीलप्रमाणे अर्थपूर्ण पण संक्षिप्त (laconic) विधान केले आहे. एकल्स व पेनफील्ड यांच्याविषयीच्या ह्या विधानाने त्यांच्या शोधाविषयी गैरसमज होईल म्हणून हा खुलासा करावा लागत आहे.

– *अद्वयानंद गळतगे*



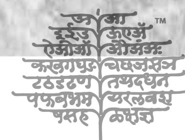
अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष